


- (شریکتزک بدایت تشکیلندبر و کتب و رسائل عربیه)
 (و ترکیه غایت مصحح و اهون فیئاتله نشر اولندیفی کبی)
 (له الحمد اشوبو بیک اوچیوز اون بر سنه سی دخی)
 (قاضی میر علی الهدایه  تصحیحیه اهتمام ایله طبعنه)
 (موفق اولئوب برنجی شعبه سی حکاکلرده)
 (۴۵) وایکنجی (شعبه سی از میرده مصطفی)
 (افندیکنک دکانشده و اوچنجی شعبه سی)
 (بروسه ده محمد علی افندیکنک دکانشده)
 (کزک و مصارفات نقلیه سی ضم)
 (ایله استانبول فیئاتنه)
 (صالقمده در)



معارف نظارت جلیله سنک رخصتیه
 طبع اولمشدر



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الهداية اسر من لديه وكل شئ يعود اليه وله الحمد على ما انعم علينا
سوا بقى النعم ولو احقها والهم اليها حقايق الحكم ودقايقها
والصلوة على جميع الانبياء والاولياء خصوصا على نبينا محمد محمد
جهات العدالة وخاتم فص الرسالة وعلى آله الواصلين واصحابه
الكاملين • وبعد • فيقول المعتمد بلطفه الابدى حسين بن معين
الدين الميبدى اصلح الله حالهما ونور بالهما (لما رأيت كائنا من الاعيان
وهو نوع الانسان بالارتقاء الى اعلام الفطنة والاهتداء الى اقسام
الحكمة اذ بها يصير الناظر في حقايق الاشياء بسيرا ومن يؤت الحكمة
فقد اوتى خيرا كثيرا فشمرت عن ساق الجدة التحصيلها باحثا عن
اجالها وتفصيلها آخذا لها عن جع كثير من العلماء وجم غفير من الحكماء
ابد الله جلالهم وخلد ظلالهم ورسمت في ايام التحصيل على اكثر
كتبتها ارقاما كثيرة تعد للناظرين فيها بصيرة وانه الهداية للحدائق
الكامل والمدقق الفاضل اثير الدين مفصل بن عمر الابهري قدس
سره فالتفت من بعض المترددين الى المشتغلين بقراءته لدى انا جعل
لها من الارقام المتلفة بها تنسجيا وابين ما يلقى بكل بحث منها تمديلا
وجرحا وقد كنت معذرا بترأى لم يلجوا الى واقواج همومها وتلاطم
العلايق وامواج غمومها فكررنا الانفس وازدادوا في الاقتدار

فرقه على ما وافق مشاغلهم وطاق مأمولهم والمرجو من الطالبين
بطريق الرشاد والشاربين لرقيق السداد ان ينظروا فيه بعين
العناية والوداد ويعرضوا عن التعرض للاعتراض بالجلد والعباد
(وما برى نفسى ان النفس لامارة بالسوء) والانسان يساوقه السهو
والنسيان على انه لا يوسع المجال لتحقيق الصواب في كل باب (وهذا
اول ما صنفته في عنفوان الشباب ومنه الاستعانة بفتح ابواب الهداية
وعليه التوكل في البداية والنهاية) اعلم ان الحكمة علم باحوال اعيان
الموجودات على ماهى عايه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية
وتلك الاعيان اما الافعال والاعمال التي وجودها بقدرتنا واختيارنا
اولا . فالعلم باحوال الاول من حيث يؤدي الى صلاح المعاش والمعاد
يسمى حكمة عممية . والعلم باحوال الثاني يسمى حكمة نظرية . وكل
نهما ثابته اقسام اما العملية فلا نها اما علم بمصالح شخص معين
بانقراده ليتجلى بالفضائل ويتغلب على الرذائل ويسمى تهذيب الاخلاق
واما علم بمصالح جماعة متشاركة في المنزل كالوالد والمولود والمالك
والمماوك ويسمى تدبير المنزل واما علم بمصالح جماعة متشاركة في المدينة
ويسمى سياسة المدينة واما النظرية فلا نها اما علم باحوال ما يفتقر
في الوجود الى اخرجى والتعلق الى المادة كلاله وهو العلم الاعلى ويسمى
بالالهي والفلسفة الاولى والعلم الكلى وما بعد الطبيعة وقد يطلق
عليه ما قبل الطبيعة ايض لكنه نادر جدا واما علم باحوال ما يفتقر
اليها في الوجود الى اخرجى دون العقل كالكرة وهو العلم الاوسط ويسمى
بالرياضى والتعابى واما علم باحوال ما يفتقر اليها في الوجود الى اخرجى
والنقل كالانسان وهو العلم الادنى ويسمى بالطبيعى . وجمل بعضهم
ما لا يفتقر الى المساعدة اصلا قسمين مالا يقارنها مطلقا كلاله والعقول
وما يقارنها لكن لا على وجه الافتقار كالوحدة والكثرة وسائر
الامور العامة فيسمى العلم باحوال الاول آلهما والعلم باحوال الثاني علما
كليا وفلسفة اولى . واختلفوا في ان المنطق من الحكمة ام لا فنفسرها
بمخرج النفس الى كمالها الممكن في حاضى العلم ولعمل جملة منها بل جعل

العمل ايضا منها * وكذا من ترك الاعيان في تعريفها جعله من اقسام
الحكمة النظرية اذ لا يبحث فيه الا عن المعقولات الثانية التي ليس
وجودها بقدرتنا واختيارنا واما من فسرهما بما ذكرناه وهو المشهور
بينهم لم يعدد منها لان موضوعه وهو المعقولات الثانية ليس من اعيان
الموجودات الخارجية المأخوذة في تعريفها * وقد يقال فعلى هذا
لا يكون العلم باحوال الامور العامة منها لانها غير موجودة في الخارج
على ما ينسب للمحققين واجيب بان الامور العامة هناك ليست
موضوعات بل محولات تثبت للاعيان فان قولنا الوجود زائدة
في الممكن في قوة قولنا الممكن موجود بوجود زائد * والمص رتب كتابه
على ثلاثة اقسام الاول في المنطق لانه آلة لتحصيل العلوم والثاني
في الطبيعى والثالث في الآلهى بالمعنى الاعم وله شدة احتياج الى
الطبيعى فلذا اخره عنه وقيل اعرض عن الحكمة الرياضية لابتنائها
في الأكثر على الامور الموهومة كالدوائر الموهومة في المبحوث عنها
في الهيئة وعن اقسام الحكمة العملية باسمها لان الشريعة المصطفوية
قد قصت الوطر عنها على اكل وجه واتم تفصيل وفيه بحث لانه ان
اراد بالامور الموهومة مالا يكون موجودا في نفس الامر ويخترعه
الوهم فلا نتم ابتناء الرياضى عليها اذ لا شك ان الكرة اذا تحركت على
مركزها فلا بد ان يفرض فيها نقطتان لا حركة لهما اصلا وهما
القطبان وان يفرض بينهما دائرة عظيمة في حاق الوسط ويكون
الحركة عليهما سريعة وهى المنطقة وان يفرض عن جنبيهما دوائر
صغائر موازية لها فيكون الحركة عليها بطيئة باقياس اليها بطؤا متفاوتا
جدا فما هو اقرب الى القطب يكون ابطأ مما هو اقرب الى المنطقة
فهذه وامثالها وان لم تكن موجودة في الخارج لكنها امور موهومة
متخيلة تخيلا صحيحا مطابقا لما في نفس الامر كما يشهد به الفطرة
السليمة وليست بما يخترعه الوهم كاتياب الاغوال * وان اراد بها مالا
يكون موجودا في الخارج وان كان موجودا في نفس الامر فلا نتم ان
الابتناء عليها يصلح علة للاعراض كيمس وينضبط بها احوال الحركات

من السرعة والبطء والجهة على الوجه المحسوس والمرصود بالالات
 وينكشف بها احكام الافلاك والارض ومافيهما من دقائق الحكمة
 وعجائب الفطرة بخير الواقف عليها في عظمة مبدعها قائلاً ربنا
 ما خلقت هذا باطلا * ومعنى كون الشيء موجوداً في نفس الامر انه
 موجود في نفسه فالامر هو الشيء ومحصله ان وجوده ليس متعلقاً
 بفرض فارض واعتبار معتبر مثلاً الملازمة بين طلوع الشمس ووجود
 النهار متحققة في حد ذاتها سواء وجد فارض او لم يوجد اصلاً
 وسواء فرضها او لم يفرضها قطعاً ونفس الامر اعم من الخارج مطلقاً
 فكل موجود في الخارج موجود في نفس الامر بلا عكس كلي
 ومن الذهن من وجه لا مكان تصور الكواذب كزوجية الخمسة
 فتكون موجودة في الذهن لافي نفس الامر ومثلها يسمى ذهنياً
 فرضياً وزوجية الاربعة موجودة فيهما ومثلها يسمى ذهنياً حقيقياً
 ولما نسبت عناكب النسيان على القسم الاول ما كان مشهوراً
 وصار كان لم يكن شيئاً مذكوراً فاقصرت على شرح القسمين
 الاخيرين معرضاً في اكثر المباحث عما يرد على السارجين ربنا افصح
 بيننا وبين قومنا بالحق وانت خير القائلين (القسم الثاني
 في الطبيعيات) قيل اى في مباحث الاجسام الطبيعية اقول الاولى ان
 يفسر بمباحث الحكمة الطبيعية ولعلك ان تقول ان مباحث الاجسام
 الطبيعية هي بعينها مباحث الحكمة الطبيعية لان الجسم الطبيعي
 موضوعها فالمأل واحد فوجه تخصيص اولوية ما ذكرت فاقول
 لان لم ان المأل واحد فان موضوع الحكمة الطبيعية هو الجسم الطبيعي
 من حيث يستعد للحركة والسكون لامطلقاً فليست مباحث الاجسام
 الطبيعية مطلقاً هي بمباحث الحكمة الطبيعية بل من الحيثية المذكورة
 ولادلالة اللفظ الطبيعيات على تلك الحيثية وان سلمناه فلا شك ان
 مقصود المص بيان ان القسم الثاني في الحكمة الطبيعية واذا
 امكن حل كلام المص على مقصوده من غير تكلف فحمله عليه اولى

من حله على ما يؤل اليه وايضا يجب حل الالهيات فيما يأتى
من قوله القسم الثالث فى الالهيات على مباحث احكامه الالهية قطعاً
فحمل الطبيعيات التى هى نظيرها على ما ذكرناه اولى لطابق النظران
وذكروا ان الجسم الطبيعى جوهر قابل للانقسام فى الجهات
الثلاث واقول فيه نظر لانهم ان ارادوا القابل بالذات فلا يصدق
هذا التعريف على شئ لان القابل بالذات للانقسام فى الجهات الثلاث
منحصرة فى الجسم التعليمى اى الكم القائل بالجسم الطبيعى السارى فيه
فى الجهات الثلاث وقد صرحوا بذلك وان ارادوا القابل فى الجملة
يصدق التعريف على كل من الهولى والصورة ايضا (وهو مرتب
على ثلاثة فنون) فان الاجسام منحصرة فى الفلكيات والعنصرينات
والبحث اما عن احوال عامة لهما او خاصة باحدهما (الفن الاول
فيما يعم الاجسام) اى الطبيعية اذ هى المتبادرة عند الاطلاق الى الفهم
واكثرهم على اطلاق الجسم على التعليمى والطبيعى بالاشتراك
اللفظى وقد يقال ان الجسم هو القابل للابعاد اثلاثة فان كان جوهرها
فطبيعى وان كان هرضاً فتعليمى (وهو مشتمل على عشرة فصول
فصل فى ابطال الجزء الذى لا يتجزى) ويقال له الجوهر الفرد
ايضا وهو جوهر ذو وضع لا يقبل القسمة اصلاً لا قطعاً ولا كسراً
ولا وهماً ولا فرضاً والقسمة الوهمية ماهو بحسب التوهم جزئياً
والفرضية ماهو بحسب فرض العقل كلياً فان قلت لا حاجة الى اقامة
الدليل على بطلان هذا الامر اذ لا يتصور شئ لا يمكن للعقل فرض
قسمته غاية ما فى الباب ان يكون المفروض محالاً فقلنا المراد من انه لا يقبل
القسمة الفرضية ان العقل لا يجوز القسمة فيه لانه لا يقدر على تقدير
قسمته ولا شك انه صالح للنزاع (لاما لو فرضنا جزءاً بين جزئين فاما ان
يكون الوسط مانعاً من تلاقى الطرفين او لا يكون لا سبيل الى الثانى لانه
لولم يكن مانعاً كانت الاجزاء متداخلة) وتداخل الجواهر اى دخول
بعضها فى حيز بعض آخر بحيث يتحدان فى الوضع والحجم مع بالبدهة
وايضا (فلا يكون وسط وطرف وقد فرضنا الوسط والطرف ههنا)

فثبت كونه مانعا من تلاقيهما فإيه يلاقى الوسط أحد الطرفين غير
 ما به يلاقى في الطرف الآخر فينقسم (لا يقال هذا يستلزم ان يكون له
 نهايتان ويجوز ان يكون لشيء واحد غير منقسم في حد ذاته نهايتان هما
 عرضان حالان فيه لاننا نقول ان كانت النهايتان حالتين في محل واحد
 بحسب الإشارة فيكون الإشارة الى أحدهما عين الإشارة الى الأخرى
 فيلزم تلاقي الطرفين وان كانتا حالتين في محلين متمايزين بحسب
 الإشارة فيلزم الانقسام ولو وهما اذ يمكن في ان يتوهم فيه شيء دون شيء
 كما يشهد به البدهة (ولاننا لو فرضنا جزءا على ملتي جزئين فاما ان يلاقى
 واحدا منهما فقط او مجموعهما او من كل واحد منهما شيئا) او واحدا
 منهما وبعضا من الآخر (والاول مح والالم يمكن على الملتقى فتعين
 احد القسمين الاخيرين) بل احدا الانقسام الآخر (فيلزم الانقسام)
 اى انقسام ما على الملتقى او الكل او ما على الملتقى واحدا الجزئين
 لاحالة * وينبغي ان يعلم ان هذين الدليلين يدلان على بطلان تركيب
 الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى وتجربهما بان يقال لو امكن تركيب
 الجسم منها لامكن وقوع جزء بين جزئين او على ملتقاهما والى بط
 بما فصل فكذا المقدم ولا دلالة لهما على بطلان وجود الجزء في نفسه
 اذ ليس لنا ان نقول لو امكن وجود الجزء في نفسه لامكن وقوع جزء
 بين جزئين او على ملتقاهما لاحتمال ان يقتضى نوعه الانحصار
 في فرد فعلى هذا فاسب ان يقال في صدر البحث فصل في ابطال
 تركيب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى واقول يمكن اقامة الدليلين
 على بطلان وجود الجزء في نفسه بان يفرض الجزء بين جسمين او على
 ملتقاهما كما لا يخفى على ذوى الافهام (فصل في اثبات الهيولى)
 ولا حاجة الى اثبات الصورة الجسمية لانها هي الجوهر الممتد
 في الجهات الثلاث ووجودها معلوم بالضرورة (كل جسم) من حيث
 هو جسم (فهو مركب من جزئين) اى جوهرين (يحل احدهما
 في الآخر) وانما قلنا من حيث هو جسم لانهم يثبتون له من حيث هو
 نوع من انواع الجسم جزءا آخر حالا مع الصورة الجسمية في الهيولى

ويسمى صورة نوعية وسيجيء بيانها * وقد يقال الحلول اختصاص شئ بشئ بحيث يكون الإشارة إلى أحدهما عين الإشارة إلى الآخر واعتراض عليه بثبوت وجوه الأول أنه لا يصدق على حلول أعراض المجرّدات فيها لأنها لا يشار إليها إشارة حسية والإشارة العقلية إلى ذات المجرّد غير الإشارة العقلية إلى أعراضه فإن العقل يميز كلا منهما عن صاحبه بل لا اتحاد في الإشارة العقلية بخلاف الإشارة الحسية فإنها ينتهي إلى الحال والحل الحسنيين معا الثاني أنه لا يصدق على حلول الأطراف في محالها حلول النقطة في الخط والخط في السطح والسطح في الجسم لأن الإشارة إلى الطرف غير الإشارة إلى ذى الطرف الثالث أنه يلزم منه أن يكون الأطراف المتداخلة حالا بعضها في بعض وليس كذلك ويمكن أن يجاب عن الثاني بما ذكره بعض المحققين من أن الإشارة إلى النقطة إشارة إلى الخط الذي هي طرفه فإن الإشارة إلى الخط لا تجب أن تكون منطبقة عليه بل الإشارة إليه قد تكون امتداداً خطياً وهو ما أخذنا من المشير منتهيا إلى نقطة منه فكان نقطة خرجت من المشير وتحركت نحو المشار إليه فرسمت خطاً انطبق طرفه على تلك النقطة من المشار إليه وقد يكون امتداداً سطحياً ينطبق الخضم الذي هو طرفه على ذلك الخط المشار إليه فكان خطاً خرج من المشير فرسم خطاً انطبق طرفه على المشار إليه والفرق بين الإشارتين أن الأولى إشارة إلى النقطة قصداً وإلى الخط تبعاً والثانية بالعكس وكذا الإشارة إلى السطح قد يكون امتداداً خطياً منتهياً إلى نقطة منه فيكون الإشارة إلى تلك النقطة قصداً وإلى الخط والسطح تبعاً وقد يكون امتداداً سطحياً ينطبق طرفه على خط من المشار إليه فيكون ذلك الخط مشار إليه قصداً وبالذات والنقطة والسطح تبعاً وبالعرض وقد يكون امتداداً جسيماً ينطبق السطح الذي هو طرفه على السطح المشار إليه فيكون السطح مشاراً إليه قصداً والخط والنقطة تبعاً وكذا الإشارة إلى الجسم أما امتداد خطي منته إلى نقطة منه أو امتداد سطحي ينطبق

الخط الذي هو طرفه على الخط من ذلك الجسم او امتداد جسمي ينطبق
السطح الذي هو طرفه على السطح من الجسم المشار اليه او ينفذ
في اقطار المشار اليه بحيث ينطبق قطعة منه على الجسم المشار اليه
انطباقا وهميا والحال في تعاقب الاشارة قصدا وتبعا على قياس
ما عرفت ثم انك اذا تدتت حالك في الاشارة الى المحسوسات ظهر لك
ان الاغلب في الاشارة اليها هو الامتداد الخطي ولذلك قيل الاشارة
الحسية امتداد خطي وهو آخذ من المشير منته الى المشار اليه
واقول يمكن ان يتكلف ويجاب عن الثالث بان مجرد الاتحاد في الاشارة
لا يكفي لحصول الحلول بل لابد من الاختصاص وهذا متف
في الاطراف المتداخلة اذ المراد بالاختصاص المذكور ههنا ان لا يمكن
تحقق هذا الشخص بعينه نظرا الى ذاته بدون ذلك كما في العرض
بالنسبة الى موضوعه وقيل معنى حلول الشيء في الشيء ان يكون حاصلا
فيه بحيث يتحدد الاشارة اليهما تحقيقا كما في حلول الاعراض في الاجسام
او تقديرها كما في حلول العلوم في المجردات واقول فيه نظر لانهم
صرحوا بان الحال منحصر في الصورة والعرض والمحل في المادة والموضوع
فلا يصحكون حصول الجسم في المكان حاولا عندهم بل صرح بعضهم
به وهذا التعريف صادق عليه اما اذا كان المكان هو البعد المجرد عن
المادة فظ واما اذا كان السطح الباطن للجسم الحاوي للمماس للسطح
الظ من الجسم المحوى فلان الاشارة الى الجسم المحوى اشارة الى سطحه
وبالعكس والاشارة الى سطحه اشارة الى السطح الذي هو مكانه
لانطباقه عليه وبالعكس فيكون الاشارة الى كل من الممكن والمكان
اشارة الى الآخر وقد يفهم من ظاهر كلام المص في الالهييات ان
حلول الشيء في الشيء ان يكون مختصا به ساريا فيه ويرد عليه انه
لا يصدق على حلول الاطراف في محالها فان النقطة مثلا غير سارية
في الخط وايضا الاضافات مثل الابوة والبنوة حالة في محالها وليست
سارية فيها اذ لا يمكن ان يقال في كل جزء من الاب جزء من الابوة
وقد يقال الحلول هو الاختصاص التام اي التعلق الخاص الذي
يصير به احد المتعلقين نمطا للآخر والاخر منوعا به والاول اعنى التام

حال والثاني اعنى المنعوت محل كالتعاق بين البياض والجسم
 المقتضى لكون البياض نعتا وكون الجسم منعوتا به بان يقال جسم
 ابيض ويرجع الى هذا ما قيل من ان الحلول اختصاص احد الشئيين
 بالآخر بحيث يكون الاول ناعنا والثاني معنوتا به وان لم يكن ماهية
 ذلك الاختصاص معلومة لنا كاختصاص البياض بالجسم لا الجسم
 بالمكان واقول ههنا بحث لان بين الفلك وكوكبه والجسم ومكانه
 تعلقا خاصا محسسا لان يقال فلك مكوكب وجسم متمكن كما ان بين
 البياض والجسم متعلقا خاصا محسسا لان يقال جسم ابيض مع
 ان الكوكب غير حال في الفلك والمكان في الجسم قطعاً وانت تعلم انه
 اذا حل الاختصاص على ما بيناه لا يرد عليه ذلك لكنهم يكتفون
 لاثبات حلول شئ في آخر بمجرد التعلق الناعت كاسيجي (يسمى المحل
 الهيولى) الاولى والمادة وانما قيدنا الهيولى بالاولى لانها قد تطلق
 على الجسم الذى يتركب منه جسم آخر كقطع الخشب التى يتركب
 منها السرير ويسمى هيولى ثانية (والحال الصورة الجسمية) فان قلت
 انهم عدوا مباحث الهيولى والصورة من الالهيات فلم ذكره المص
 ههنا قلت لانه سلك في التعليم مسلك المعلم الاول وقدم الطبيعى على
 الالهى لما مر ولما كان موضوع الطبيعى الجسم الطبيعى المتألف
 من الهيولى والصورة فاورد تلك المباحث ههنا لتحقيق ماهية
 الموضوع اعنى الجسم الطبيعى وتوضيحها وانما قدم ابطال الجزء
 عليها لتوقفها عليه وذكر صاحب المحاكات لتوجيهه ان تلك المباحث
 من الالهى ان الاحوال المذكورة فيها لا يحتاج الى المادة في الوجود
 فان البحث هناك اما عن وجود المادة والصورة او عن تلازمهما
 وتخصصهما واكمل من ذلك غنى عن المادة واقول هذا الكلام
 مبنى على ان الالهى علم باحوال الاشياء لا تقتصر تلك الاحوال الى المادة
 والظ في عبارة اكثرهم انه علم باحوال الاشياء لا تقتصر تلك الاشياء
 في الوجود الخارجى والتعلق الى المادة فتوجيهه ح ان يقال لاشبهة
 في ان الهيولى لا تقتصر فيها اليها ولا في ان الصورة لا تقتصر اليها

في التمثل واما في ان الصورة لا تقتصر اليها في الوجود الخارجي فلما
 ينزه من ان الهوى تقتصر الى الصورة في الوجود والبقاء والصورة
 مقطرة الى الهوى في انتشكل دون الوجود لكلا يلزم الدور (وبرهانه
 ان بعض الاجسام القابلة للانفكاك مثل الماء والنار يجب ان يكون
 في نفسه متصلا واحدا) كما هو عند الحس (والا) فان لم يكن اجزاؤها
 اجساما (لزمت الجزء الذي لا يتجزى) او اخط الجوهري وهو الذي
 لا يحبل القسمة الا في جهة واحدة او السطح الجوهري وهو الجوهر
 الذي لا يقبل القسمة الا في جهتين واستحالة وجودهما بمثل ماصر
 في نقي الجزء وسيورده المص وان كانت اجزائها اجساما ينقل الكلام اليها
 ولا بد ان ينتهي الى جسم لا مفصل فيه بالفعل والا يلزم تركبه من اجزاء
 غير متناهية بالفعل وهو مح لانه يستلزم ان يكون الجسم المركب منها
 غير متناهي المقدار ولا يتوهم ان هذا القول مناف لما صرحوا به من
 ان الجسم قابل للانقسام الى غير النهاية اذ ليس معنى كلامهم انه يمكن
 ان يخرج تلك الانقسامات الغير المتناهية من القوة الى الفعل بل المراد
 انه لا ينتهي في الانقسام الى حد يقف عنده ولا يقبل الانقسام بعده
 وذلك على قياس ما قاله المتكلمون من ان مقدرات الله تعالى غير
 متناهية مع ان وجود ما لا يتناهي في الخارج مح مطلقا عندهم
 فليس معناه الا ان تأثير القدرة لا يصل الى حد لا يمكن ان يتجاوزه
 بل كل مرتبة يصل اليها تأثير القدرة يمكن وصوله الى مرتبة
 اخرى فوقها كما في لا تنهاى الاعداد فانها لا تصل الى حد
 لا يمكن الزيادة عليه وههنا بحث اذ لا يلزم من هذا الدليل
 ان شيئا من الاجسام القابلة للانفكاك يجب ان يكون متصلا
 واحدا في نفسه بل غاية ما يلزمه منه انه يجب انتهائها الى اجسام
 لا مفصل فيها بالفعل ويجوز ان يكون هذه الاجسام المتصلة التي
 ينتهي اليها الاجسام القابلة للانفكاك غير قابلة للانفكاك وكيف لا وقد
 قال ذيقراطيس ان مبادئ الاجسام اجسام صغار صلبة لا يقبل الانفكاك
 وان كانت قابلة للقسمة الوهمية فلا بد لاثبات المرام من نقي هذا

الكلام ودونه خרט القناد وقيل الظ اسقاط لفظ بعض عن المثنى اقول
ليس له وجه ظاهر فالتك تعلم ان اللازم من الدليل المذكور هو وجوب
انتهاء الاجسام القابلة للانفكاك الى اجسام متصلة فان تم ان هذه
الاجسام المتصلة قابلة للانفكاك ثبت ان بعض الاجسام القابلة
للانفكاك متصل واحد لا كلها () ولزم من هذا اثبات الهوى
في الاجسام كلها لان ذلك المتصل (المناسب الاختصار على تولد فذلك
الجسم المتصل (قابل للانفصال) اى يطرأ عليه الانفصال (فالقابل
للانفصال في الحقيقة امان يكون هو المقدار (اى الجسم التعليمي
(والصورة المستلزمة للمقدار او معنى آخر لاسيل الاول والثانى
واللازم اجتماع الاتصال والانفصال في حالة واحدة (لان الاتصال
لازم للمقدار والصورة فانه اذا اورد الانفصال انعدمت هو بينهما
وحدثت هويتان اخريان (والقابل (وما يلزمه (يجب وجوده مع
المقبول (اذا كان المقبول وجوديا او عدم ملكة والانفصال كذلك
لان المراد منه اما حدوث هويتين او عدم الاتصال عما من شأنه
هو (فتبين ان يكون القابل معنى آخر وهو المعنى من الهوى (لا يخفى
عليك انه لا شمار في هذا الكلام الى ان الهوى جوهر محل للصورة
والتقرير الجامع ما ذكره بعض المحققين من ان الجوهر الواحدانى
المتصل في حد ذاته لو كان قائما بذاته اكان تفريق الجسم الى قسمين
اعدا ما الجسميته بالكلية واما الجسيمين آخرين من كتم العدم وذلك
لان الجسم المتصل في حد ذاته اذا كان ذرا عين مثلاً فاذا طرأ عليه
الانفصال وحصل هناك جسمان كل واحد منهما ذراع فح لا يكون
ذلك المتصل الواحدانى الذى كان ذرا عين بلا مفصل باقيا بذاته ضرورة
ولم يكن هذان القسمان موجودين فيه والالكان ذا مفصل بالفعل
لامتصلا في حد ذاته فقد عدم ذلك المتصل بالكلية ووجد متصلان
آخران من كتم العدم وانه بديهى البطالان فلا بد هناك من شئ آخر
مشترك بين المتصل الاول وهذين المتصلين ولا بد ان يكون ذلك الشئ باقيا
بعينه في الحالتين لئلا يكون التفريق اعدا ما بالكلية ايضا فيكون

ذلك الباقي بنفسه موجبا لارتباط القسمين بذلك الجسم المقسوم
ويكون هو مع المتصل الواحد متصلا واحدا ومع المنفصلين منفصلا
متعددا وكل من ذلك المتعدد متصل واحد فلا يكون ذلك الشيء
المشترك في نفسه واحدا ولا متعددا ولا متصلا ولا منفصلا واحدا
بل هو في ذلك تابع لذلك الجوهر المتصل في ذاته فيكون واحدا بوحده
ومتعددا بتعددته ومتصلا مع كونه متصلا واحدا ومتعددا منفصلا
مع تعدده وانفصال بعضه عن بعض وإذا كان ذلك الشيء مع المتصل
الواحد متصلا واحدا ومع المتعدد منفصلا متعددا كان المتصل الواحد
والمتعدد تحتصاه ناعماله فيكون محلا للمتصل الواحد حال الاتصال
والمنفصلين حال الانفصال فيكون جوهرهما قطعا فهذا الجوهر الذي هو
محل الجوهر المتصل في حد ذاته هو المسمى بالهولي الاولى وذلك الجوهر
المتصل يسمى صرورة جسمية والجسم المطلق مركب منهما * اقول فيه
ببحث اذ لابد لبيان حلول الصورة الجسمية في الهولي من اثبات ان
الصورة نفسها نعم للهولي كما ان الياض نعم للجسم ولا يجدي ما ذكره
من ان الصورة واسطة لاتصاف الهولي بالوحدة والكثرة
والانصال والانفصال والالزم ان يكون الجسم حالا في العرض القائم به
لان الجسم واسطة لاتصاف ذلك العرض بالتحيز بالعرض ويمكن ان يجاب
عنه بان حاول العرض في شيء يقتضي ان يكون الشيء الاول نفسه
نعنا للثاني وحلول الجوهر في الشيء يقتضي ان يكون جميع النوع
الثابتة للاول بالذات نعونا للثاني بالعرض والجسم ليس واسطة
لاتصاف العرض لجميع نعوته وقولهم الاختصاص الناعت يشمل
القسمين واعلم ان ما ذكرناه وهو مذهب المشائين كراسطو والشيخين
ابي نصر وابي علي واما الاشراقيون كما فلا طون والشيخ المقسول
فذهبوا الى ان الجوهر الواحداني المتصل في حد ذاته قائم بذاته غير
حال في شيء لكونه متحيزا لذاته وهو الجسم المطلق عندهم جوهر
بسيط لتركيب فيه بحسب الخارج اصلا وقابل لطريان الاتصال
والانفصال مع بقاءه في الحالتين في ذاته وهو من حيث جوهره وذاته
يسمى جسما ومن حيث قبوله للصورة النوعية التي هي لانواع الجسم يسمى

هوى (فاذا ثبت ان ذلك الجسم مركب من الهوى والصورة
وجب ان يكون الاجسام كلها مركبة من الهوى والصورة لان
الطبيعة المقدارية) اى الصورة الجسمية (اما ان يكون بذاته غنية عن
المحل اولى يكن والاو مع والالاتحال حلولها فى المحل لان الغنى بذاته
عن الشئ استحاله حلوله فيه) المستلزم لافتقارها اليه (فتمين افتقارها)
بذاتها (الى المحل) وفيه نظر لانه لا يلزم على تقدير عدم الغنى الذاتى
الافتقار لاحتمال ان لا يكون الشئ غنيا لذاته عن المحل ولا يكون محتاجا
لذاته اليه بل يعرض كل منهمله عن علة قال شارح المواقف لواسطة
بين الحاجة والغنى الذاتيين فان الشئ اما ان يكون لذاته محتاجا
الى المحل اولا واذا لم يكن محتاجا اليه لذاته لكان مستغنيا عنه فى حد
ذاته اذلا معنى للغنى سوى عدم الحاجة اقول فيه بحث لانه ان اراد
من المستغنى عن المحل فى حد ذاته ما يكون ذاته علة لعدم احتياجه
الى المحل فالشرطية ممة لجواز ان لا يكون الشئ علة للاحتياج ولالعدمه
وان اراد منه ما لا يكون ذاته علة للاحتياج الى المحل سواء كان علة
لعدم الاحتياج اليه اولا فلا نسلم استحالة حلول الصورة فى المحل على
تقدير الغنى الذاتى لاحتمال ان يكون غير الصورة علة للاحتياج
(فكل جسم مركب من الهوى والصورة) هذا الحكم موقوف على
اثبات ان الصورة الجسمية ماهية نوعية اذ يحتمل ان يكون جنسا
او عرضا عاما وح يجوز اختلاف مقتضاها فى افرادها واستدل
الشيخ فى الشفاء على ذلك بان الجسمية اذا خالفت جسمية اخرى
كان ذلك لاجل ان هذه حارة وتلك باردة او هذه لها طبيعة فلكية
وتلك لها طبيعة عنصرية الى غير ذلك من الامور التى تلحق
الجسمية من الخارج فان الجسمية امر موجود فى الخارج والطبيعة
الفلكية مثلا موجود آخر فقد انضم هذه الطبيعة فى الخارج
الى الطبيعة الجسمية المتميزة عنها فى الوجود بخلاف المقدار
مثلا فانه امر مبهم لا يوجد فى الخارج مالم يتنوع بفصول ذاتية
بان يكون خطا او سطحا مثلا وكل ما كان اختلافه بالخارجيات
دون الوصول كان طبيعة نوعية ونبيه نظر لجواز ان يكون

جسمية ، فلذلك المنضمة في الخارج الى الطبيعة الفلكية مخالفة في الحقيقة
 الجسمية العناصر المتضمنة في الخارج الى الطبيعة العنصرية ويكون
 مطلق الجسمية عرضا عاما او طبيعة جذبية مشتركة بين الجسميات
 المخالفة الحنايق وانحصار ما به المخالف بين الجسميات في تلك الامور
 الخارجة عنها المضافة اليها بحسب الخارج م لا بد له من دليل وقد يقال
 هب ان الجسمية طبيعة نوعية لكن لأم وجوب تساوى افرادها
 في الحاجة الى المادة وانما يكون كذلك لو كانت محتاجة الى المادة
 لذاتها وهو مما لجواز ان يكون الاحتياج اليها لتشخصها فان الطبيعة
 النوعية مختلفة بالتشخصات كما ان الطبيعة الجنسية مختلفة بالفصول
 فكما جاز اختلاف مقتضى الطبيعة الجنسية بحسب اختلاف الفصول
 فلم لا يجوز اختلاف مقتضى الطبيعة النوعية بحسب اختلاف
 التشخصات ويجاب باننا نعلم بالضرورة ان الحاجة الى المادة ليس من جهة
 هذه الجسمية وتلك الجسمية وهذه الجسمية انما هي طبيعة الجسمية
 وهذيتها فلما لم يكن للهذية دخل في الحاجة الى المادة كان الحاجة
 الى المادة لا تعرضها الا لذاتها فتأمل (فصل في ان الصورة الجسمية
 لا تعبر عن الهوى) لا يخفى عليك ان هذا المقصد ومقصد الفصل
 السابق متحدين في المأل (لانها لو وجدت بذاتها دون حلولها في الهوى
 فاما ان تكون متناهية او غير متناهية لا دليل الى الثانى لان الاجسام)
 اراد بها الابداد ولا يخفى عن بعد (كلها متناهية والا لا يمكن ان يخرج
 من مبدأ واحد امتداد ان على نسق واحد كانهما ساقا مثلث وكما
 كانا اعظم كان البعد بينهما) ازيد فلو امتدا الى غير النهاية (لا يمكن
 بينهما بعد غير متناهية مع كونه محصورا بين الحاصرين هف) اعترض
 عليه الشيخ في الشفاء باننا لا نسلم انه يلزم منه وجود بعد بين الخطين غير
 متناهى غاية ما في الباب ان يكون الزائد الى غير النهاية اكن ليس يلزم
 منه ان يكون هناك بعد زائد الى غير النهاية بل كل بعد فرض فهو لا يزيد
 على بعد تحته متناه الابد قدر متناه والزائد على المتناهى بقدر متناه
 لا بد ان يكون متناهيا وهذا كالعدد يقبل الزيادة الى غير النهاية

مع ان كل مرتبة من مراتبه في النظام لاغير المتناهى عدد
متناه لايزيد على مرتبة اخرى تحتها الا الواحد وقيل ان شئت
فرضت الانفراج بقدر الامتداد فيلزم انحصار ما لا يتناهى بين
حاصرين لزوما لا ستره فيه وفيه نظر اذا الاستحالة انما نشأ
من فرض امرين متناقضين ككفرض وجود زيد وعدمه فان
وجود خط واصل بين الضلعين يستحيل مع عدم تناسلهما فان
الخط الواصل بينهما انما يصل بين نقطتين منهما يتناهيان بتيك
النقطتين كيف لا ويكون كل منهما محصورا بين الآخر وذلك الخط
الواصل بينهما وقيل لا يتضح هذه المقدمة حتى الاتضح بحيث
يشفع عنها المنع المذكور الاتمهيد مقدمات الاولى ان الخطين المتدين
من مبدأ واحد الى غير النهاية يمكن ان يفرض بينهما ابعاد غير
متناهية بحسب العدد متزايدة بقدر واحد مثلا لو اُمند من مبدأ واحد
مثل نقطة اخطان غير متناهيين لا يمكن ان يفرض على خطين
نقطتين متساويتى البعد عن نقطة اكنقطتى ب ج بحيث او وصلنا
بينهما بخط ب ج لكان مساويا لكل من خطى اب اج حتى يكون
ا ب ج مثلثا متساوى الاضلاع ولنفرض ان كلا من الاضلاع ذراع
وان يفرض عليهما نقطتين اخريين متساويتى البعد عن نقطتى ب ج
كنقطتى د ه بحيث يكون بعدهما عن ب ج كبعدى ب ج عن ا
ويكون كل من ا د ا ه ذراعين حتى او وصلنا بين نقطتى د ه بخط د ه
لكان كل ضلع من مثلث ا د ه ذراعين وان يفرض عليهما نقطتين
اخرين على الوجه المذكور كنقطتى و ز ونصل بينهما بخط و ز حتى
يكون كل من اضلاع ا و ز ثلث ا ذراع ثم نفرض ح ط ثم ي ك ثم
ل م ثم ن س ونصل بينهما بخطوط ح ط ي ك ل م ن س على
الوجه المذكور هكذا الى غير النهاية وانسم خط ب ج البعد الاصل
والذى بعده اعنى د ه البعد الاول و و ز البعد الثانى و ح ط البعد
الثالث وعلى هذا الترتيب * والثانية ان كلا من تلك الابعاد مشتمل على
البعد الذى قبله وعلى زيادة مثلا البعد الاول اعنى د ه مشتمل على

البعد الاصل اعنى ب ج وزيادة ذراع والبعد الثانى اعنى وز مشتمل
 على ده وزيادة ذراع وهكذا الى غير النهاية وكل بعد من الابعاد
 المفروضة فوق البعد الاصل مشتمل عليه وعلى زيادة فهنا زيادات
 غير متناهية بعدد الابعاد الغير المتناهية التى فوق البعد الاصل
 والثالثة ان كل جملة من الزيادات الغير المتناهية فانها موجودة
 فى بعد واحد فوق الابعاد المشتملة على تلك الجملة والا لم يوجد فوق
 تلك الابعاد بعد فيلزم ان يوجد فى تلك الابعاد بعد هو آخر الابعاد
 ويلزم من هذا تنهاى الخطيين على تقدير عدم تناهيهما وانه مخ مثلاً
 الزيادة ثان الموجود ثان فى البعد الاول والثانى موجودان فى البعد
 الثالث لان البعد الثالث مشتمل على البعد الثانى المشتمل على البعد
 الاول فيشتمل عليهما وعلى زيائتيهما بالضرورة وكذا الزيادات
 الثلاث المشتمل عليهما الابعاد الثلاثة موجودة فى البعد الرابع وهكذا
 الى ما لانهاية واذا تمهدت المقدمات الثلاث فنقول ان امتداد الخطان
 الخارجان من مبدأ واحد الى غير النهاية لزم ان يوجد بينهما ابعاد غير
 متناهية متزايدة بقدر واحد وهذا الحكم المقدمة الاولى فيوجد
 بينهما زيادات غير متناهية بحكم المقدمة الثانية فتحكم الثالثة بوجود
 تلك الزيادات الغير المتناهية فى بعد واحد والبعد المشتمل على الزيادات
 الغير المتناهية غير متناه فيوجد بين الخطيين بعد واحد غير متناه
 محصورا بين حاصرين فثبت ما ادعينا من الملازمة وان دفع المنع
 المذكور وفيه نظر من وجهين الاول انه لا يلزم من المقدمة الثالثة
 وجود بعد واحد مشتمل على تلك الزيادات الغير المتناهية لالانما انه
 اذا كان كل جملة من الزيادات الغير المتناهية فى بعد يجب ان يكون
 جميع تلك الزيادات فى بعد واحد لجواز ان لا يكون الحكم على كل
 واحد حكما على الكل المجموعى فان كل واحد من الانسان يشبعه هذا
 الرغيف ويسعه هذا الدار والمجموع ليس كذلك وقد يقال اذا ثبت
 حصول كل مجموع موجود فى بعد وكان مجموع الزيادات الغير المتناهية
 بمجوعا وموجودا وجب حصوله ايضا فى بعد وفيه بحث لانه ان اراد

بالمجموع المجموع المتناهي فلم ان كل مجموع متناه فهو في بعد لكن
 لا يلزم ان يكون مجموع الزيادات الغير المتناهية في بعد واحد وان اراد به
 مطلق المجموع سواء كان متناهي او غير متناه فلانم ان كل مجموع
 في بعد والثاني انه لا فائدة في فرض تساوى الزيادات لان البعد المشتمل
 على الزيادات الغير المتناهية غير متناه سواء كان تلك الزيادات متساوية
 او متناقصة او متزايدة لانها زيادات مقدارية فكلما تزداد يزيد المقدار
 فلما ازدادت الى غير النهاية يكون البعد المشتمل عليها غير متناه
 بالضرورة وقد يقال التزايد على سبيل التناقص لا يفيد اذ لا يجب
 ان يكون البعد المشتمل على الزيادات المتناقصة الغير المتناهية غير متناه
 لانا لو فرضنا خطا بقدر شهر وتعمل البعد الاصل نصفه ثم ننصفه
 النصف الباقي وتزيد على بعد الاصل حتى يكون بعدا اولا ثم ننصف
 نصف النصف وتزيد على البعد الاول ويصير بعدا ثانيا وهكذا
 يمكن تصنيف الباقي الى غير النهاية لان الخط قابل للقسمة الى ما لا يتناهي
 ومع ذلك لا يكون البعد المشتمل على جميع تلك الزيادات شهرا واحدا
 بل انقص منه واما اذا كان التزايد على سبيل التساوى او التزايد
 فهو يفيد المطر واما اقتصر على الاول لان المثل موجود في التزايد
 فاذا علم حصول المطر من اعتبار المثل علم حصوله من التزايد بطريق
 خروج جميعها الى الفصل كان البعد المشتمل على تلك الزيادات
 الاولى بدون العكس وفيه بحث لان الخط وان كان قابلا للقسمة
 الى غير النهاية لكن خروج جميع الاقسام الى القمل مع ولو فرض
 الغير المتناهية غير متناه ضرورة ان المقادير يزداد بحسب ازدياد
 الاجزاء واذا كانت الاجزاء غير متناهية يكون البعد غير متناه بالضرورة
 فيكون مالا يتناهي محصورا بين حاصرين (واما بيان انه لا سبيل
 الى القسم الاول فلا نها لو كانت متناهية لاحاط بها حد واحد
 او حدود فيكون متشكلة لان الشكل هو الهيئة الحاصلة من احاطة
 الحد الواحد (او الحدود) اى حدين او اكثر (بالمقدار) اى الجسم
 التعلمي والسطح فان اطراف الخطوط اى النقطة لا يتصور احاطتها بها

اصلا والمراد بالا حاطة ههنا هو الاحاطة التامة يخرج الزاوية فانها على الاصح هيئة وكيفية عارضة للمقدار من حيث انه محاط بمحد او اكثر احاطة غير تامة مثلا اذا فرضنا سطحنا مستويا محاطا بخطوط ثثة مستقيمة فانه اذا اعتبر كونه محاطا بالخطوط الثلاثة كانت الهيئة العارضة له بهذا الاعتبار هي الشكل واذا اعتبر منها خطان متلاقيان على نقطة منه فكانت الهيئة العارضة له بهذا الاعتبار هي الزاوية فهذا مما اشتهر بينهم ويلزمه منه ان لا يكون لمحيط الكرة وامثاله شكل والانسب ان يقال الشكل هو الهيئة الحاصلة للمقدار من جهة الاحاطة سواء كانت احاطة المقدار به او احاطته بالمقدار ليشمل ذلك بل محيط الدائرة وامثاله ايضا فلا وجه لتخصيص الشكل بالسطح والجسم التعليمي وقد يقال انما يلزم تشكل الصورة اذا كانت متناهية في جميع الجهات ولم يثبت ذلك بما ذكره من الدليل لانه لو فرض الانتهاء من جهة الطول فقط لم يمكن وجود خطين يخرجان من نقطة واحدة وينفرجان متراذين الى غير النهاية ضرورة توقف امكان انفراجهما كذلك على اللاتناهي في العرض واقول لاحاجة لنا الى اثبات تشكلها فانها اذا كانت متناهية ولو في جهة واحدة لكانت لها هيئة مخصوصة من جهة ذلك انتهى فننقل الكلام الى تلك الهيئة (فذلك الشكل اما ان يكون للجسمية) اى للصورة الجسمية لذاتها من حيث هي هي (وهو محال ايضا والا لكانت الاجسام كلها متشكلة بشكل واحد او بسبب لازم للجسمية وهو محال لما مر او بسبب عارض لها وهو ايضا محال والا لامكن زواله) اى العارض او الشكل (فامكن ان يتشكل الصورة بشكل آخر فتكون قابلة للانفصال) وقد يقال لانم ان تبدل الشكل انما يكون بالانفصال فان الامر المتصل المدور اذا كعب يتغير شكله من غير فصل واجيب بانه ان لم يمكن هناك انفصال فلا بد من انفصال وهو من لواحق المادة وتوضيحه على ما قرروه ان في الجسم فعلا وانفعالا ولا يجوز ان يكون امر واحد فاعلا ومنفعلا في الجسم امر ان بفعل باحدهما وبفعل مالاخر فالاعراض الانفعالية تابعة للمادة

والفاعلية للصورة وهذا منقوض اما اجالا فبان النفس تفعل فيما تحتها من الابدان وتنفعل عما فوقها من المبادئ الفاعلية مع انها غير مادية واما تفصيلا فلجواز ان يكون الفاعل وانفعله واحدا من جهتين (وكل ما يقبل الانفصال فهو مركب من الهوى والصورة للمر) المناسب ان يقال فهو مقارن للهوى بدليل ماسياتي (فيكون الصورة العارية) المفارقة (عن الهوى مقارنة لها هف) لذلك تقول المحصر بم لاحتمال ان يكون ذلك الشكل للجسمية مع لازمها اومع عارضها او لازمها مع عارضها او المجموع الثلاثة او المباين وحده اومع غيره فاقول لو كان للاول كانت الاجسام كلها متشكلة بشكل واحد ولو كان لاحد من الثلاثة التالية له لا يمكن ان يتشكل الصورة بشكل آخر واما المباين فمعلوم بالضرورة انه لا يكون علة لشكل معين للصورة الا برابطة خاصة هناك فاما ان يكون الرابطة مع صكافيا في تحقق ذلك الشكل اولا وعلى الاول ان كان متمتع الزوال ينقل التردد بين الامور المذكورة الى الرابطة والا فيلزم المحذور الثاني قطعا وعلى الثاني ان كان كل من المباين والمقارن متمتع الزوال ردد الرابطة بين تلك الامور والا فيلزم المحذور الثاني ولما كان نفي هذه الاحتمالات ظاهرة بما ذكره المص بادنى تأمل لم يتعرض له فان قلت يجوز ان يكون المباين الممكن الزوال علة للشكل والصورة معا فزواله يزول الصورة ايضا ولا تنقي متشكلة بشكل آخر قلت المباين ان كان مجردا قابدى والا لاستحال ان يكون علة للصورة على ما قررره في بحث اثبات العقل نعم يمكن المناقشة ههنا باحتمال ان يكون الشكل لتتخصص الصورة اللهم الا ان يقال الشكل حلة للتخصص كما ذهب اليه بعضهم وسيأتى الكلام فيه وقد يقال لتوجيه هذا المقام ان الشكل المعين الحاصل للصورة لا بد له من امر مخصص فيها اذ نسبة الفاعل الى جميع الاشكال على السوية فذلك المخصص اما ان يكون هو الجسمية او لازمها او عارضها وكأنه مبنى على ما ذهبوا اليه من ان الهوى الضعيفة والصورة

والاعراض والنفوس فايضة عن العقل الفعّال وانما عد لنا عنه
لأنهم ما أقاموا دليلا على القاعدة المذكورة على أنهم مترزلون في تلك
القاعدة فيسندون الافعال الى غير العقل الفعّال ايض كما يظهر
بالرجوع الى مباحث الصورة النوعية والمزاج والميل (فصل في
ان الهوى ايض لا يتجرد عن الصورة لانها لو تجردت عن الصورة
فاما ان تكون ذات وضع) اي قابلة للاشارة الحسية (اولاً تكون
لا سبيل الى كل واحد من القسمين فلا سبيل الى تجردها عن الصورة
اما انه لا سبيل الى الاول فلانها ح اما ان تنقسم اولاً لا سبيل الى الثاني
لان كل ماله وضع فهو منقسم) اي قابل للانقسام (على مامر في نفي
الجزء الذي لا يتجزى) لا يخفى عليك انه لم يرد ما هو المتبادر من عبارته
وهو ان كل شيء له وضع فهو قابل للانقسام - و آء كان جوهرها او عرضها
لأنهم قائلون بوجود النقطة ومامر في نفي الجزء يدل على ان
كل جوهر ذي وضع فهو قابل للانقسام ولا دلالة له على ان كل
عرض ذي وضع فهو ايضاً كذلك اذ لا امتناع في تداخل النقطة
قطعا فإراد ان كل جوهر له وضع فهو قابل للانقسام وح لا يتم الكلام
الا اذا ثبت ان الهوى جوهر وقد يستدل عليه قارة بانها محل
للصورة الجسمية وقد اشرنا اليه مع ما عليه وقارة انها جزء للجسم
الذي هو جوهر ممتد وهذا مردود لان الهيئة المخصوصة جزء
للسرير مع انها عرض (ولا سبيل الى الاول لانها ح اما ان ينقسم
في جهة واحدة فقط فتكون خطا) جوهرها (اوفي جهتين) فقط
فتكون سطحيا) جوهرها (اوفي ثلث جهات فتكون جسما) طبعيا
اقول لا يخفى الكلام في هذا المقام عن اضطراب اذ لا شبهة في ان
الشق الثاني من التردد الاول هو عديم الوضع مطلقا فان اراد
بالشق الاول ذات الوضع في الجملة فلانم ان ماله وضع في الجملة ومنقسم
في الجهات الثلاث منحصر في الجسم وان اراد ذات الوضع بالذات فمع
عدم مساعدة اللفظ لم يكن ذلك التردد حاصرا ووجب ايض حل
الجسم ههنا على الصورة الجسمية بناء على انها الجسم في بادي

النظر كما حله شارح المواقف في هذا المقام عليها وهو غير ملائم
للمسحجي من انها لو كانت جسما لكانت مركبة من الهيولى والصورة
(وكل واحد منها بطل امانه لا يجوز ان تكون خطا فلان وجود الخط
على سبيل الاستقلال) اى الجوهرى (مع لانه اذا انتهى اليه طرفا
السطحين) قيدهما بعضهم بالمستقيى الاضلاع اقول هذا القيد
مضر لنا لانه لا يتم المظ الا بابطال الخط الجوهرى مطلقا سواء كان
مستقيما او غيره وهذا مخصوص بابطال المستقيم منه على انه يكفى فى ذلك
استقامة ضلع من كل واحد منهما ولا حاجة الى استقامة جميع اضلاعهما
فاما ان تعجب تلاقيهما اولا تعجب لا جائز ان لا تعجب والالزم تداخل
الخطوط وهو مع لان كل خطين مجموعهما اعظم من الواحد)
والتداخل يوجب خلافا قيل ان اراد ان كل خطين فهما
اعظم من احدهما فى جهة الطول فمسلم لكن الكلام ليس فى اجتماعهما
فى الطول بل فى العرض وان اراد فى جهة العرض فمنوع اذلا عظم
للخط فى تلك الجهة وتوضيحه ان امتناع التداخل انما هو فى المقادير من
حيث هى مقادير فلا مقدار له اصلا لا يتمتع التداخل فيه بوجه من
الوجوه وماله مقدار فى جهة واحدة فقد امتنع التداخل فيه من تلك الجهة
فقط وماله مقدار فى جهتين فقط امتنع التداخل فيه من تينك الجهتين
فقط دون الجهة الثالثة وماله مقدار فى الجهات اثلاث امتنع
التداخل فيه بالكلية فان قلت فملى ما ذكرت لا يتمتع التداخل
فى الاجزاء التى لا يتجزى اذلا مقدار لها اصلا قلت الحكم بامتناع
التداخل فيها انما هو على تقدير تركيب الجسم منها اذ على هذا التقدير
لو تداخلت لم يحصل من مجموع النضمام بعضها الى بعض ماله مقدار
فى جهة فضلا عما له مقدار فى الجهات الثلاث انتهى كلامه اقول
اذا فرض الخط الجوهرى بين الخطين الجوهرين بل بين الجسمين
فالتداخل هنا مع قطعنا كما صرح به شارح المواقف قدس سره
حيث قال لبيان استحالة التداخل بين الاجزاء التى لا يتجزى ان بداهة
العقل شاهدة بان التحيز بالذات يمتنع ان يتداخل مثله بحيث يصير

جميعها معا تكجم واحد منهما وقد ظهر منه ان قوله الحكم بامتناع التداخل
 انما هو على تقدير تركيب الجسم منها مردود لان تداخل تلك الاجزاء
 مع في نفسها سواء تركيب الجسم منها اولا والتفصيل ان يقال البدئية
 يحكم بان تداخل الجوهر مع مطلقا واما تداخل غيره فعلى ما فصله
 المعترض فلا يحسن قوله امتناع التداخل انما هو في المقادير من حيث
 هي مقادير نعم امتناع التداخل في المقادير انما هو من حيث هي مقادير
 وقد يجاب عن اصل الاعتراض بان هذا الناظر معترف بان مجموع الخططين
 اعظم من احدهما في الطول فلو تداخل الخط المستقل المتوسط بين
 الخططين العرضيين في احدهما لم يكن المتداخلان مما اطول من احدهما
 والالم يكن الخط المستقل متوسطا بينهما بل يقع خارجا عنهما لكن
 المفروض انه متوسط ههنا اقول فساد ظاهر لان الناظر معترف بان كل
 خطين مجموعهما اعظم من الواحد اذا كانا متلاقين في الطول واما
 اذا كانا متلاقين في العرض فلا (ولا جائز ان نحبج والا لا نقسم الخط
 في الجهتين لان ما يلاقى احدهما منه غير ما يلاقى الآخر وهو مع واما انه
 لا يجوز ان يكون سطحها فلانها لو كانت سطحها فاذا انتهى اليه طرفا
 الجسمين فاما ان نحبج تلاقيهما اولا نحبج وكل واحد منهما بط
 على ماسر في الخط واما انه لا يجوز ان تكون جسمها فلانها لو كانت
 جسمها لكانت مركبة من الهيولى والصورة لما مر واما انه لا سبيل
 الى الثاني فلانها اذا كانت غير ذات وضع فاذا اقترنت بها الصورة
 الجسمية (فصارت ح ذات وضع بالضرورة) فاما ان لا يحصل في حين
 اصلا او يحصل في جميع الاحياز او يحصل في بعض الاحياز دون بعض)
 قيل عليه لجواز ان لا يقترن بها الصورة ابدا اجيب بانها بالنظر الى ذاتها
 ان لم تقبل الصورة لم تكن هيولى بل من المفارقات وان قبلها فلحرق
 الصورة لها ممكن بحسب ذاتها والممكن ما لا يلزم منه محال لكن
 عروض الصورة لها مستلزم للمع لا يقال الممتنع بالغير يمكن ان يستلزم
 ممتنعا بالذات كما ان عدم العقل الاول يستلزم عدم الواجب وهو ممتنع
 لذاته لا نقول الممتنع بالغير انما يستلزم ممتنعا بالذات من حيث انه ممتنع به

فان استلزام عدم العقل الاول عدم الواجب من حيث انه ممنوع اوجود
 الواجب واما بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن الامور الخارجية
 فلا يستلزم الملح والا لم يكن ممكنا بالذات وههنا كذلك لان الهوى
 المجردة اذا نظر اليها في حد ذاتها من غير نظر الى المانع وفرض
 لحوق الصورة اياها يلزم . انه الملح وقد يقال يجاب ايضا بان الكلام
 في هوى الاجسام هل كانت مقترنة بالصورة في اصل الفطرة غير
 منفكة عنها كاهى الآن او كانت في اصل الفطرة مجردة ثم افترقت
 بالصورة (الاول والثاني محالان بالبدئية وثالث ايضا مح
 لان حصولها في كل واحد من الاحياز ممكن) لان الهوى على ذلك
 التقدير نسبتها الى جميع الاحياز على السوية وكذلك نسبة الصورة
 الجسمية فانها تقتضى حيزا مطلقا لامعينا (فاوحصلت في بعض
 الاحياز دون البعض يلزم الترجيح بلا مرجح وهو محال) قيل يجوز ان
 تقتضيه الصورة النوعية المقارنة للصورة الجسمية على ما سنذكرها
 فلا يلزم الترجيح بلا مرجح واجيب بان الصورة النوعية وان عينت مكانا
 كليا لكن نسبتها الى جميع اجزائه واحدة فلا يصح ان تكون مخصصة
 للهوى لجزء معين منها ولك ان تقول يجوز ان يقارن للهوى صورة
 اخرى او حالة من الاحوال تعين لها بعض اجزاء المكان الكلى وايضا
 قد يكون الهوى المجردة هوى عنصر كلى فلا حاجة في التخصيص
 الى غير الصورة النوعية وقد يجاب بان الهوى اذا حصلت في بعض
 الاحياز فلا بد ان يتخصص كل من اجزائها بجزء معين من اجزاء ذلك
 الجزء والصورة النوعية لا تقتضى ذلك التخصيص لان نسبتها الى جميع
 الاجزاء على السوية فتخصص الاجزاء بالاجزاء مع تساوى نسبتها اليها
 ترجيح بلا مرجح قطعاً ولا يبعد ان يقال ان الهوى المقارنة للصورة
 المتصلة متصلة فيكون اجزاؤها مفروضة لاموجودة في الخارج
 فلا تقتضى مكانا وقد جاز ان يكون هناك حالة مخصصة للهوى
 بوضع معين (ولا يلزم) الاعتراض (على هذا) التقدير بان يقال
 (ان الماء اذا انقلب هواء او على العكس صار) المنقلب (اولى بوضع

من اجزاء الحيز الطبيعى لما انقلب اليه مع تساوى نسبته اليها
فليكن الهيولى بعد مقارنة الصورة اولى بجزء مع تساوى نسبتها
الى جميع الاحياز (لان الوضع السابق يقتضى الوضع اللاحق
فلا يكون ترجيحاً بلا مرجح) اى اذا انقلب مثلاً جزء من الماء هواء
فان كان قبل الانقلاب فى الموضع طبيعى للماء انقلب الى اقرب
مواضع الهواء من ذلك الوضع فاقرب مرجح للحصول فيه وان كان
قبل الانقلاب فى موضع الهواء تسراً استقر فيه بعده طبعاً فال حصول
فى ذلك الموضع مرجح ولا يتصور مثل ذلك فى الهيولى التى
لاوضع لها اصلاً (فصل فى اثبات الصورة النووية) وهى التى
تختلف بها الاجسام انواعاً (اعلم ان لكل واحد من الاجسام) الطبيعية
(صورة اخرى غير الصورة الجسمية لان اختصاص بعض الاجسام
ببعض الاحياز) اى باقتضائه السكون عند حصوله فيه والحركة
اليه عند خروجه عنه (دون بعض) بل سائر آثاره ليس لاصرخارج
عن الجسم بالضرورة ولا للهيولى لانها قابلة فلا يكون فاعلة
كاسمجي وايضا هيولى العناصر مشتركة لانقلاب بعضها بعضاً فلا يكون
مبدأ لامور مختلفة فمح (اما ان يكون للجسمية العامة) اى الصورة الجسمية
المتشابهة فى جميع الاجسام (اولصورة اخرى لاسيلى الى الاول
والا لاشتركت الاجسام كلها فى ذلك الحيز فتعين الثانى وهو المط)
لا يخفى عليك انه لا بد لاختصاص الاجسام بصورتها النوعية
من سبب وقد ذهبوا الى ان الاختصاص فى الاجسام العنصرية
لان المادة العنصرية قبل حدوث كل صورة فيها كانت متصفة
بصورة اخرى لاجلها استعدت لقبول الصورة اللاحقة واما
فى الاجسام افلكية فلان لكل فلك مادة مخالفة بالمادة لمادة الفلك
الاخرى وكل مادة فلكية لاتقبل الا الصورة التى حصلت فيها وقيل
لم لا يجوز ان يكون الاختصاص بالآثار اما فى العنصرىات لان مادتها
قبل الانصاف بكل كيفية كانت موصوفة بكيفية اخرى لاجلها
استعدت لقبول الكيفية اللاحقة واما فى الفلكيات فلان مادة كل
فلك لاتقبل الا كينيتها الحاصلة لها فلا يحتاج الى اثبات الصورة

النوعية وقد يجاب باننا نعلم بديهية ان حقيقة النار مخالفة لحقيقة الماء فلا بد من اختلافاهما باس جوهرى مختص واعلم ان دليلهم لو تم لدل على ان لآثار الاجسام مبدأ فيها واما ان ذلك المبدأ واحد او متعدد فلا دلالة له عليه ولعلمهم انما اقتضوا على الواحد لعدم احتياجهم الى الزائد فان قيل هذا مناف لقولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد قلنا امتناع صور المتعدد عن الواحد مشروط بعدم تعدد الجهات فى الواحد والصورة النوعية وان كانت امرا واحدا بالذات الا انها متعددة الجهات يقتضى بكل جهة ما يناسبها (هداية) ترتفع بها الاشتباه فى كيفية التلازم المذكور للهوى والصورة (اعلم ان الهوى ليست علة للصورة لانها لا تكون موجودة بالفعل قبل وجود الصورة لما مر) ان اراد ان الهوى لا تتقدم على الصورة تقدما ذاتيا فيرد عليه ان الثابت فيما سبق هو ان الهوى يمنع انفكاكها عن الصورة ولا يظهر منه الا ان الهوى لا تتقدم على الصورة تقدما زمانيا واما انها لا تتقدم على الصورة تقدما ذاتيا فغير معلوم منه وان اراد انها لا تتقدم على الصورة تقدما زمانيا فتح ان اراد بقوله (والعلة الفاعلية للشيء يجب ان تكون موجودة بالفعل قبله) انها يجب تقدمها على المعلوم (بالذات) فسلم لكن لا يحصل المطلوب من المقدمتين وان اراد انها يجب تقدمها على المعلوم بالزمان فمنوع فان الواجب والعقل الاول متساويان بحسب الزمان (والصورة ايضا ليست علة للهوى لان الصورة انما يجب وجودها مع الشكل او بالشكل) قيل لانها ليست علة فاعلية للشكل والا لاشتركت الاجسام كلها فى الشكل على ما ينشأ ولا علة قابلية لان القابل هو الهوى فلا تتقدم لوجوب وجودها الفايض عن العلة المفارقة على الشكل فوجوب وجودها اما مع الشكل ان لم تتوقف عليه اوبه ان توقف عليه اقول فيه نظر لانه لا يلزم من نفي ان يكون الصورة علة فاعلية او قابلية للشكل نفي العلية مطلقا لجواز ان يكون شرطا فلا يلزم نفي تقدمها

على الشكل وايضا ما بينه فيما سبق هو ان الصورة لو كانت مخصصة
 للشكل المعين بالعلّة الفاعلية المفارقة لزم الاشتراك المذكور لا انها
 لو كانت علّة فاعلية لزم ذلك بل هو خلاف الواقع وقد يقال الشكل
 هو الهيئة الحاصلة بسبب احاطة الحد او الحدود بالمقدار وتلك الهيئة
 متأخرة عن وجود ذلك الحد او الحدود وهو متأخر عن وجود
 المقدار الذي هو المحدود وهو متأخر عن الجسم المتأخر عن الصورة
 لوجوب تأخر الكل عن الجزء فاذا الشكل متأخر عن الصورة بهذه
 المراتب فكيف يقال انها مع الشكل او متأخر عنه واجاب عنه المحقق
 الطوسي بان هذا البيان يفيد تأخر الشكل عن ماهية الصورة
 لاعن الصورة المتشخصة والذي ندعيه عدم تأخر الشكل عن الصورة
 المتشخصة لاحتياجها في تشخصها الى التناهي والتشكل ولا يبعدان
 يحتاج الشيء في تشخصه الى ما يتأخر عن ماهيته كالجسم المحتاج
 في تشخصه الى الابن والوضع المتأخرين عنه فاذا التناهي والتشكل
 غير متأخرين عن الصورة المتشخصة من حيث هي متشخصة وان كانا
 متأخرين عن ماهيتها هذا والانسب ح ان يقال لان الصورة متأخرة
 عن الشكل قطعا ولقائل ان يقول احتياج الصورة في تشخصها
 اليهما غير معقول لانه ان كان الى الجزئي منهما لزال التشخص
 بزواله وليس كذلك فان الشمعة المتشخصة المعنية باقية مع تبدل افراد
 التناهي والتشكل عليها وان كان الى الكلي منهما فذلك بط قطعا
 فانا نعلم بالضرورة ان انضمام الشكل الكلي مثلا الى الصورة لا يفيد
 تشخصها (والشكل لا يوجد قبل الهيولى) فهي اما متقدمة عليه
 او معه (فلو كانت الصورة علّة لوجود الهيولى لكانت متقدمة
 على الهيولى بالذات والهيولى متقدمة على الشكل بالذات او معه
 بحكم المقدمة الثانية فكانت الصورة متقدمة على الشكل بالذات)
 لان المتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء والمتقدم
 على ما مع الشيء متقدم عليه فبحكم المقدمة الاولى وانت تعلم
 ان الحكم بان المتقدم على ما مع الشيء متقدم على الشيء لا يظهر

صحته في التقسيم والمعية الذاتيين وقد يقال الهوى مقدم على الشكل
قطعا بناء على ان لحوق الشكل انما هو بشاركة الهوى وح
لا يحتاج الى المقدمة المنوعة (فاذن وجود كل منهما عن سبب
منفصل) هذا مبنى على ما زعموا من ان المتلازمين يجب ان يكون
احدهما علة موجبة للآخر او يكونا معلولى علة موجبة لهما ليتحقق
اللازم اذ العلة الموجبة ما يتبع عند تخلف المعلول عند سواها
كانت علة تامة او جزأ خيرا منها فهي مستلزمة للمعلول وبالعكس
واحد المعلولين مستلزم لهما وهي للمعلول الآخر وبالعكس وههنا
بحث لانه ان اعتبر في العلة الموجبة الایجاد فلانم انه اذا لم يكن احد
المتلازمين علة موجبة للآخر ولم يكونا معلولى علة موجبة لهما لزم
امكان انفراد احدهما عن الآخر وهو ظاهر وان لم يعتبر لم يلزم ان يكون
الهوى علة فاعلية على تقدير كونها موجبة فلا يكون وصف العلة
بالفاعلية فيما سبق مناسبا للمقام (وليست الهوى غنية من كل الوجوه
عن الصورة لما يبنى انهما لا يقوم ما بالفعل بدون الصورة) اى بدون
ماهيتها فهي تستحفظ المادة بتوارد افرادها عليها ولوزال صورة
عنها ولم يقترن بها صورة اخرى انعدمت المادة فتلك الصورة المتواردة
عليها كالدعائم تزول واحدة منها عن السقف ويقام مقامها دعائم
اخرى فيكون السقف باقيا على حاله بتعاقب تلك الدعائم (وليست
الصورة ايضا غنية عن الهوى من كل الوجوه لما يبنى انها لا توجد
بدون الشكل) المفتقر الى الهوى (فالهوى يفتقر الى الصورة
في وجودها وبقائها) اقول فيه بحث اذ لو كان ما ذكره كافيا لاثبات
ان الهوى مفتقر الى الصورة في البقاء لكانت الصورة ايضا مفتقرة
الى الهوى فيه لماتين ايضا ان الصورة لا توجد بالفعل بدون الهوى
وقد يقال هذا مناف لما سبق من ان الصورة ليست علة للهوى
اذلا معنى للعلة الا ما يحتاج اليه الشئ في تحققه فاو افتقرت الهوى
الى الصورة في الوجود لكانت الصورة علة لهما والجواب ان المراد
ههنا ان الهوى مفتقر الى طبيعة الصورة لا الى الصورة المتشخصة

لجواز انتفاءها مع بقاء الهيولى والمذكور سابقا هو ان الصورة المتشخصة
 ليست علة للهيولى فلا منافاة فيه (والصورة تفتقر الى الهيولى في تشكلها)
 قيل ولما تغير جهتا التوقف فيهما لم يلزم دور (واورد عليه انه لا يلزم الدور
 من كون الهيولى مفترقة الى الصورة في التشكل وبالعكس اذ يحتاج
 كل منهما لا في ذاتها بل في تشكلها الى ذات الاخرى لا الى تشكلها
 وقد يجاب بان احدهما اذا كانت علة لشكل الاخرى فهي من حيث
 انها متشخصة تكون متقدمة على شكل الاخرى ومن مشخصاتها
 الشكل فيلزم تقدمها من حيث انها متشكلة فلو انعكس الامر لدار
 والحق ان الشكل ليس مشخصا بمعنى انه يفيد الهوية بل بمعنى انه لازم
 للشخص من حيث هو شخص وتقدم العلة يجب ان يكون بذاتها
 وتشخصها لا بلوازمها ولا يتوهم ان تقدم الملزوم بالذات
 يوجب تقدم اللوازم فان العلة الملزومة لمعلولها متقدمة عليه
 بالذات مع استحالة تقدمه على نفسه (فصل في المكان وهو اما الخلاء)
 اراد به البعد المجرد عن المادة واكثر اطلاق الخلاء على المكان الخالي
 عن الشاغل (او السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح
 الظ من الجسم المحوى) لان الجسم بكليته في مكانه مالى له فلم يجز ان يكون
 المكان امرا غير منقسم لاستحالة ان يكون المنقسم في جميع جهاته
 حاصلات تمامه فيما لا ينقسم ولا ان يكون امرا منقسما في جهة واحدة
 فقط لاستحالة كونه محيطا بالجسم بكليته فهو اما منقسم في الجهتين
 او في الجهات كلها وعلى الاول يكون المكان سطحيا عرضيا لاستحالة
 الجوهرى ولا يجوز ان يكون حالا في المتكّن والا لانتقل بانتقاله بل فيما
 يحويه ويجب ان يكون مماسا للسطح الظاهر من المتكّن في جميع جهاته
 والالم يكن ما ليا له فهو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح
 الظاهر من الجسم المحوى وهذا مذهب المشايخ على الثاني يكون
 المكان بعد انقسامه في جميع الجهات مساويا للبعد الذى في الجسم بحيث
 ينطبق احدهما على الآخر ساريا فيه بكليته فذلك البعد الذى هو المكان
 اما ان يكون امرا هو ما يشغله الجسم ويملاء على سبيل التوهم
 وهذا مذهب المتكلمين واما ان يكون امرا موجودا ولا يجوز ان يكون

بعد اما ديا قائما بالجسم والايلازم من حصول الجسم فيه تساخل الاجسام
فهو بعد مجرد وهو مذهب الاشراقين ويسمونه بعدا مقطوع الزعمهم
انه فطر عليه البداهية وصحفه بمصهم بالمقطوع بالقاف اى بعداله
الاقطار ويجب ان يكون جوهر لقيامه بذاته وتوارد الممكنات
عاليه مع بقائه بشخصه فكانه جوهر متوسط بين العالمين اعنى الجواهر
المجردة التى لا تقبل اشارة حسية والاجسام التى تقبل اشارتها وهى
جواهر كثيفة وح يكون الاقسام الاولية للجواهر ستة لاجسة
على ما هو المشهور (والاول بط فتمين الثانى وانما قلنا الاول باطل
لانه لو كان خلاه فاما ان يكون لاشيئا محضا او بعدا موجودا مجردا
عن المادة لاسييل الى الاول لانه يكون ح خلاه اقل من خلاه فان الخلاه
بين الجدارين اقل من الخلاه بين المدينين وما يقبل الزيادة والتقصان
استحال ان يكون لاشيئا محضا) قيل قبول الزيادة والتقصان
انما هى على فرض وجوده فلا يلزم منه الا الوجود الفرضى واما كونه
موجودا حقيقة فغير لازم منه وقد يجاب عنه باننا نعلم بالضرورة
ان التفاوت بينهما حاصل مع قطع النظر عن ذلك الفرض اقول
ان اراد الترديد بين الاشياء المحض فى الخارج والموجود فيه كما هو
الظا اذ العادة جارية بابطال مذهبي المتكلمين والاشراقين بوجهين
ابطل بهما شتى الترديد الاول بالاول والثانى بالثانى فيلزم ان ماذكره
المحض لا يدل على انه ليس لاشيئا محضا فى الخارج بل يدل على انه ليس
لاشيئا محضا فى نفس الامر وان اراد الترديد بين الاشياء
فى نفس الامر والموجود فيها فيتسع دائرة المناقشة فى الشق الثانى
(ولا سييل الى الثانى لانه لو وجد البعد مجردا عن الهوى لكان لذاته
غنيا عن المحل) والا لكان لذاته مفتقرا اليه وهذا مناف لتجرده
(فاستحال اقترانه به) على وجه الافتقار (عطف) لانه مفتقر
اليه فى الاجسام وفيه بحث لانه موقوف على تماثل الابعاد المادية
والمجردة مع ان المادة اعراض والمجردة جواهر وموقوف على عدم
الواسطة بين الحاجة والغنى الذاتيين وكلاهما منوعان (فصل

في الحيز كل جسم فله حيز طبيعي (قبل هذا ينتقض بالجسم المحيط
 قاته جسم ليس له حيز على تفسيره اى السطح الباطن من الجسم الحاوى
 المماس للسطح الفل من الجسم المحوى اذ ليس وراءه جسم آخر نعم له
 وضع ومحاذات بالنسبة الى ما في جوفه وقد يجاب عن ذلك بان الحيز
 عندهم ما به يمتاز الاجسام في الاشارة الحسية وهو اعم من المكان لتاوله
 الوضع الذى يمتاز به المحدود عن غيره في الاشارة الحسية فهو متخير وليس
 في مكان ولا بعد في ان يكون الحالة التى تميزه في الاشارة الحسية من غيره
 طبيعة له وان لم يكن شئ من اوضاعه ونسبته بالقياس الى ما تحته
 امرا طبيعيا فان قلت هذا مناف لما صرح به المحقق في شرح
 الاشارات من ان المكان عند القائلين بالجزء غير الحيز وذلك لان المكان
 عندهم قريب من مفهومه الغوى وهو ما يعتمد عليه المتمكن كالارض
 للسرير واما الحيز فهو عندهم الفراغ المتوهم المشغول بالتحيز الذى
 لو لم يشغله لكان خاذا كداخل الكوز للماء واما عند الشيخ والجمهور
 من الحكماء فهموا واحدا وهو الطح الباطن من الجسم الحاوى المماس
 للسطح الظاهر من المحوى قلت المفهوم من كلام الشيخ ان الحيز
 اعم من المكان حيث قال في موضع من طبيعيات الشفاء لا جسم
 الاويلحقه ان يكون له حيز هو اما مكان واما وضع وفي موضع آخر
 منها كل جسم فله حيز طبيعي فان كان ذا مكان كان حيزه مكانا
 (ولانا لو فرضنا عدم تأثير القواسم) اى الامور الخارجية (لكان في حيز)
 معين بالضرورة (وذلك الحيز اما ان يستحقه الجسم لذاته اولقاسر)
 اى لا مر خارج وانما فسرنا القاسر بذلك اذ لو كان المراد منه
 ما كان تأثيره على خلاف مقتضى الطبيعة لم يكن التريد حاصرا
 (لاسيلى الى الثانى لاما فرضنا عدم القاسر) فتعين الاول (فاذن
 انما يستحقه لطبيعته اذ لا يمكن استناده الى الجسمية) المشتركة لان
 نسبتها الى الاحياز كلها على السوية ولا الى الهوى لانهما تابعة
 للجسمية في اقتضاء حيز ما على الاطلاق فتعين استناده الى امر داخل
 فيه يختص به يعنى الطبيعة وهو الممل فان قات تأثير الفاعل فيه

ان كان من الامور الخارجية التي تفرض خلوها عنها فلا نعلم انه عند تخايله مع طبعه يكون موجودا فضلا عن ان يكون حاصل في مكان او مقتضيا له وان لم يكن منها جاز ان يكون حصوله في مكان معين من فاعله فان الاين من لوازم وجود الجسم ولا يمكن تحقق التأثير في وجود شيء بدون تحقق التأثير فيما هو لارم وجوده فالفاعل اذا اوجد الجسم اوجده في مكان معين لا محالة قلت هذا وارد على القائلين بان المكان هو البعد واما القائل بانه هو السطح فله ان يمنع ان الاين من لوازم وجود الجسم كافي المحدد واورد عليهما ان تخاية الجسم مع طبعه وان كانت ممكنة في الذهن نظراً الى ذات الجسم لكنها جاز ان تكون مستحيلة بحسب نفس الامر فلا يمتشى الاستدلال بها على ان للجسم مكانا طبيعيا بحسب نفس الامر بل على ان له مكانا طبيعيا على ذلك التقدير الذي لا يطابق الواقع (ولا يجوز ان يكون الجسم ما حيزان طبيعيان لانه لو كان له حيزان طبيعيان فاذا حصل في احدهما) وخلق مع طبعه (فاما ان يطلب الثاني اولا فان طلب الثاني يلزم ان لا يكون الحيز الاول الذي حصل فيه طبيعيا) لانه هارب عنه طاب لغيره (وقد فرضناه طبيعيا هف وان لم يكن طالبا للثاني يلزم ان لا يكون الحيز الثاني طبيعيا) لانه ليس طالبا له حين ما خلق وطبعه (وقد فرضناه طبيعيا هف) اورد عليه بان عدم الطلب لمكان الطبيعي بسبب انه وجد مكانا طبيعيا آخر لا يقدح في كون هذا المكان طبيعيا له فان طاب المكان انما يكون اذا لم يكن واجدا للمكان الذي هو مطلوبه وقيل لشرح هذا الكلام لو وجد الجسم من الاجسام حيزان طبيعيان فاما ان يحصل فيهما معا وفي احدهما اولا يحصل في شيء منهما والكل بط اما الاول فلفظ واما الثاني فلما ذكره المص واما الثالث فلانه ح اما ان لا يكون على سمت الحيزين او يكون عليه وح اما ان يتوسط بينهما او يقع بينهما في جهة فعلى الاولين يلزم ان طبعها الى جهتين متخافتين وهو مخ وعلى الثالث ينزل الى جهتيهما طبعها فاذا وصل الى اقربهما عاد الى القسم الثاني وقديسين

بطـلانه واقول لا حاجة لاتمام كلام المص الى هذا التطويل
فان محصله ان لو كان الجسم واحد حيزان طبيعيان لامكن حصوله
في احدهما والتالى بط اذ يلزم على تقدير وقوعه الخلف فكذا المقدم
(فصل فى الشكل كل جسم فله شكل طبيعى لان كل جسم متناه وكل
متناه فهو متشكل وكل متشكل فله شكل طبيعى فكل جسم فله شكل
طبيعى اما ان كل جسم متناه فلما سر واما ان كل متناه فهو متشكل فلانه
يحيط به حد واحد وحدود فيكون متشكلا) وقدم ما فيه فتذكر
(وانما قلنا ان كل متشكل فله شكل طبيعى لانا لو فرضنا ارتفاع
القواسر) اى الامور الخارجية (لكان على شكل معين وذلك الشكل
اما ان يكون لطبعه او لقاسر لاسيل الى التالى لانا قد فرضنا عدم
القواسر فاذن هو عن طبعه وهو المط) اورد عليه ان تشكل الجسم
يتوقف على تناهى ابعاده ولا شك ان طبيعة الجسم لا تقتضى تناهى
ابعاده ولا تستلزم من حيث هى وما يمرض للشيء بواسطة ليست
مستندة الى ذاته ولا لازمة له من حيث هو لا يكون عارضه لذاته وهذا
بمينه وارد فى المكان بمعنى السطح فان حصوله الجسم فيه موقوف
على وجود جسم حاو وهو امر غريب قطعاً بخلاف المكان بمعنى
البعد فان حصول الجسم فيه موقوف على حصوله وهو وان لم يستند
الى ذات الجسم لكنه لازم له من حيث هو (فصل فى الحركة
والسكون اما الحركة فهى الخروج من القوة الى الفعل على سبيل
التدرج) قبل بيانه ان الشيء الموجود بالفعل لا يجوز ان يكون
بالقوة من جميع الوجوه والا لكان وجوده بالقوة فيلزم ان لا يكون
موجودا بالفعل وقد فرضناه موجودا ههنا فهو اما بالفعل من جميع
الوجوه وهو الموجود الكامل الذى ليس له كمال متوقع كالبارى
عز اسمه والعقول او بالفعل من بعض الوجوه او بالقوة من بعضها
فمن حيث انه بالقوة لو خرج من القوة الى الفعل فذلك الخروج اما
ان يكون دفعة واحدة وهو الكون والفساد كاتقلاب الماء هو آه فان
العصورة الهوائية كانت للماء بالقوة فخرجت منها الى الفعل دفعة

او على التدرج وهو الحركة اقول فيه بحث اما اولا فلانه يحصل للنفس صفات لم تكن لها فلها خروج من القوة الى الفعل باعتبار تلك الصفات ولا يسمى ذلك الخروج حركة ولا كونا وفسادا واماثانيا فلان الانتقال في الجودة والفعل والانفعال والمتى دفعى عند بعضهم مع انه لا يسمى كونا وفسادا قال ارسطو الحركة قد يطلق على كون الجسم بحيث اى حد من حدود المسافة بفرض لا يكون هو قبل ان الوصول اليه ولا بعده حاصل فيه ويسمى الحركة بمعنى التوسط وهى صفة شخصية موجودة في الخارج دفعة مستمرة الى المنتهى تستلزم اختلاف نسب المتحركة الى حدود المسافة فهى باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود سيالة فباستمرارها وسيلانها تفعل في الخيال امرا ممتدا غير قار يطلق عليه الحركة بمعنى القطع فانه لما ارتسم نسبة المتحركة الى الجزء الثانى فى الخيال قبل ان يزول نسبته الى الجزء الاول عنه يتخيل امر ممتد ينطبق على المسافة كما يحصل من القطرة النازلة والشملة الجواله امر ممتد فى الحس المشترك فيرى ذلك خطا او دائرة والحركة بهذا المعنى لا وجود لها الا فى الوهم لان المتحرك مالم يصل الى المنتهى لم يوجد الحركة تمامها واذا وصل فقد انقطعت (واما السكون) فهو عدم الحركة عما من شأنه ان يتحرك (فالمجردات خرجت عنه لانه غير متحركة) ولا ساكنة اذ ليس من شأنها الحركة والتقابل بينهما تقابل العدم والملكة وقيل السكون هو الاستمرار زمانا فيما يقع فيه الحركة فالتقابل بينهما تقابل التضاد (وكل) جسم (متحرك فله سكون غير الجسمية اذ لو تحرك الجسم بما هو جسم لكان كل جسم متحركا) على الدوام (والتالى كاذب فالمقدم مثله ثم الحركة) باعتبار مقوله هى فيها (على اربعة اقسام) ومعنى وقوع الحركة فى مقولة هو ان الموضوع يتحرك من نوع ذلك المقولة الى نوع آخر منها او من صنف الى صنف آخر او من فرد الى فرد آخر (حركة فى الكم كالنمو) هو ازدياد حجم الاجزاء الاصلية للجسم بما ينضم اليه ويتداخل فى جميع الاقطار على نسبة ضيعة بخلاف السمن فانه ازدياد فى الاجزاء الزائدة والاجزاء الاصلية فى بعض

الحيوانات هي المتولدة من المني كالعظم والعصب والرباط والزائدة
 فيما هي المتولدة من الدم كالشحم والسمن (والذبول) هو انتقاص
 حجم الاجزاء الاصلية للجسم بما ينفصل عنه في جميع الاقطار على نسبة
 طبيعية بخلاف الهزال فانه انتقاص عن الاجزاء الزائدة وقد عد
 العلامة في شرح القانون السمن والهزال ايضا من اقسام الحركة
 الكمية وههنا بحث اذ الحركة في مقولة تستدعي امرا واحدا بعينه
 يتوارد عليه افراد تلك المقولة ونظ ان افراد المقدار في النمو والذبول
 لا يتوارد على شيء واحد بعينه لان المقدار الكبير في النمو لم يعرض
 لما كان له المقدار الصغير بل المقدار الكبير انما يعرض لما كان له المقدار
 الصغير مع امراخر فتضم اليه وهذا المجموع غير ما كان له المقدار
 الصغير - واه صار متصلا واحدا اولا وكذا المقدار الصغير في الذبول
 لم يعرض لما كان له المقدار الكبير بل المقدار الصغير انما يعرض لجزء
 ما كان له المقدار الكبير فمحل المقدار الكبير والصغير في حاتق النمو
 والذبول متسايران فليس من الحركة الكمية وكذا الحال في السمن
 والهزال فتتخصص في التخلخل والتكاثف واراودا بالتخلخل ههنا
 ان يزيد مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه غيره وبالتكاثف ان ينقص
 مقدار الجسم من غير ان ينفصل عنه جزء وقد يطلق التخلخل على
 الانتقاش وهو ان يتباعد الاجزاء ويتداخلها جسم غريب كالقطن
 المنقوش والتكاثف على الاندماج وهو ان يتقارب الاجزاء بحيث
 يخرج ما بينهما من الجسم الغريب كالقطن المنقوش بعد نقشه
 وقد يطلقان على رقة القوام وغلظته وما يدل على تحققهما ان القارورة
 الضيقة الرأس اذا كتبت على الماء فلا يدخلها فاذا مصت
 مصا قويا ثم كتبت عليه دخلها وما ذلك بخلاء حدث فيهما
 بالمص لامتصاصه بل لان المص اخرح بعض الهواء وحدث في الهواء
 الباقي خلخلا فكبر حجمه بحيث يشغل مكان الخارج ايضا ثم اوجد
 فيه البرد الذي في الماء تكاثفا فعصر حجمه وعاد بطبيعته الى مقداره
 الذي كان له قبل المص فدخل الماء فيها ضرورة امتناع الخلاء

هكذا قالوا واقول المظهر ان التكاثف هناك ليس لبرد الماء فان التجربة شاهدة بان القارورة المذكورة اذا كتبت على الماء الحار جسدا يدخل فيها (وحركة في الكيف كتسخين الماء وتبرده مع بقاء صورته النوعية ويسمى هذه الحركة استتالة وحركة في الاین وهي انتقال الجسم من مكان الى مكان آخر) بل من این الى این آخر (على سبيل التدرج ويسمى هذه الحركة تقلة وحركة في الوضع وهي ان يكون للجسم حركة على الاستدارة فان كل واحد من اجزائه يباين) ای يفارق كل واحد (من اجزاء مكانه) لو كان له مكان (ويلزم مكانه فقد اختلف نسبة اجزائه الى اجزاء مكانه على التدرج) اقول ههنا بحث اذ قد علم مما سبق ان الحركة في الوضع هي الانتقال من وضع الى آخر تدريجيا ولانلم ان ذلك الانتقال منحصرة فيما ذكره فان القسام اذا قصد انتقال من وضع الى وضع آخر مع انه لا تحرك على الاستدارة وثبوت الحركة الاينية له لا ينسافي ذلك والظاهر ان الحركة واقعة في بواق مقولات العرض ايض اما الاضافة فلانه اذا فرض ان الماء اشد سخونة من ماء آخر وتحرك في الكيف حتى صار سخونته اضعف من سخونة الاخر فان هذا الماء قد انتقل من نوع من الاضافة اعنى الاشدية الى نوع آخر منها اعنى الاضعفية انتقالا وتدرجيا وكذلك اذا كان جسم في مكان اعلى ثم تحرك في الاین حتى صار في مكان اسفل او كان اصغر مقدارا من جسم آخر ثم تحرك في الكم حتى صار اعظم مقدارا منه او كان على اشرف اوضاعه ثم تحرك منه الى وضع هو اخس او ضاعه فقد انتقل الجسم في هذه الصور ايض من اضافة الى اخرى تدريجيا واما الملك فلان العمامة اذا تحركت الى التزول او الصعود فلا شك انه يتغير هيئة احاطتها بالتدرج تبعاً لحركتها في الاین واما الفعل والانفعال فلانه اذا تحرك الجسم من سخونة الى اشد منها بالتدرج تحرك من تسخين الى اقوى منه وكذلك اذ زاد الاستعداد في قابل السخونة اشتد التسخين وقال الشيخ في الشفاء يشبه ان يكون الانتقال في متى دفعنا اذا الانتقال من سنة الى سنة ومن

شهر الى شهر يكون دفعة وذلك لان اجزاء الزمان متصل بعضها ببعض والفصل المشترك بينهما هو الآن واذا فرض زمانا يشتركان في آن فقليل ذلك الآن يستقر للموضوع متاه بالقياس الى الزمان الاول وبعده يستمر له متاه بالقياس الى الزمان الثاني وذلك الآن نهاية وجود الاول وبداية حصول الثاني فلا تدريج في الانتقال ويرد عليه ان الفاصل بين اجزاء المسافة حدود غير منقسمة فيكون الانتقال من بعض تلك الاجزاء الى آخر دفعا ايضا ولكن اذا فرض مكانان بينهما مسافة منقسمة كان الانتقال من احدهما الى الآخر تدريجيا فكذا الحال في الانتقال من زمان الى زمان آخر بينهما زمان كالنجم والمغرب مثلا فانه يكون تدريجيا لادفعا (ونقول ايضا) ما يوصف بالحركة اما ان يكون الحركة حاصلة فيه بالحقبة ام لا بل يكون الحركة حاصلة في شيء آخر يقارنه فيوصف هذا بالحركة تبعاً لذلك الشيء والحركة المنسوبة الى الاول تسمى ذاتية والمنسوبة الى الثاني تسمى عرضية كحركة اعراض الجسم (الحركة) الذاتية (اما طبيعية او قسرية او ارادية لان القوة المحركة) اقول ان اراد بها مبدأ الميل فلا يلايم قوله (اما ان تكون مستفادة من خارج) اى امر متميز عن المتحرك في الاشارة الحسية (اولا يكون) وان اراد بها الميل فلا يلايم قوله (فان لم تكن مستفادة من خارج فاما ان يكون لها شعورا اولاً يكون) اذ الميل على ما ذكره الشيخ في رسالة الحدود كيفية بها يكون الجسم مدافعا لما يمانه وهى عديدة الشعور قطعاً فان حلت على الاول فالمراد ان يكون تحريكها مستفادة من خارج وان حلت على الثاني فالمراد ان يكون لمبدأها شعور فالجمل على الاول اولى بالعبارة (فان كان لها شعور) قيل بمجرد الشعور لا يكفي في كون الحركة ارادية كما في الساقط من علو مع شعوره بسقوطه بل اذا كان لها شعور و ارادة (فهى الحركة الارادية) اقول هذا مدفوع بان مبدأ الميل هناك هو الطبيعية ولا شعور لها وان كان للمتحرك شعور و ارادة (وان لم يكن لها شعور فهى الحركة الطبيعية وان كانت مستفادة

من خارج فهي الحركة اقسرية) فيه اشارة الى ان فاعل الحركة
القسرية طبيعية المقصور لا القاسر والا لزم من انعدامه انعدامها
ما هو معد (فصل في الزمان اذا فرضنا حركة واقعة في مسافة على مقدار
معين من السرعة وابتدأت معها حركة اخرى ابطأ منها وافقتا
في الاخذ والترك) والاولى ترك الاخذ لتكراره (وجدت الحركة
البطيئة قاطعة) لمسافة (اقل من مسافة) السريعة (والسرعة
قاطعة) لمسافة (اكثر منها واذا كان كذلك كان بين اخذ السرعة
وتركها امكان) اى امر واحد غير المسافتين والحركتين تمتد يسع
(قطع مسافة معينة بسرعة معينة وقطع مسافة اقل منها ببطء معين)
قال الامام هذا مبنى على وجود حركتين تبدآن معا وتنتهيان معا
وليست هذه المعية الا المعية الزمانية التى لا يمكن اثباتها الا بعد
اثبات الزمان فيلزم الدور وايض هذا مبنى على وجود حركتين
احدهما اسرع والاخرى ابطأ ولا يمكن اثبات السرعة والبطء
الا بعد اثبات الزمان فيلزم دور آخر واجاب بان الزمان ظاهر
الوجود والعلم به حاصل فان الامم كلهم قدروه بالساعات والايام
والشهور والاعوام والمضى بيان الحقيقة المخصوصة اعنى كونه كما
ومقدار الحركة ولا شك ان العلم بوجود الزمان يكفينا في ثبوت المعية
والسرعة والبطء فلا دور اقول يمكن ان يحجب ايضا بان ثبوت
المعية والسرعة والبطء وان توقف على ثبوت الزمان فى نفس الامر
لكن لا يتوقف العلم بذلك على العلم بهذا حتى يلزم الدور (وهذا
الامكان قابل للزيادة والنقصان) فان الحركتين اذا اختلفتا
فى الاخذ والترك لتفاوت امكانهما (وغير ثابت اذ لا يوجد اجزاؤه
معا) بالضرورة وقيل لانه يلزم من اجتماعها اجتماع اجزاء الحركة
الواقعة فيها اقول فيه نظر اذ لم يثبت بعد ان الزمان مقدار الحركة
وهى كما انها واقعة فى الزمان واقعة فى المسافة ولا يلزم من اجتماع
اجزاء المسافة اجتماع اجزاء الحركة فلا يلزم من اجتماع اجزاء
الزمان ايضا اجتماعها وقيل لو اجتمع اجزاؤه لكان الحادث

في يوم الطوفان حادثا في يومنا وبالعكس وانت لاتعلم انه لا يلزم
 من اجتماع اجزاء الشيء ان يكون الحاصل في احدهما حاملا
 في الآخر (فهنا مكان متقدر غير ثابت وهو المعنى من الزمان)
 وفي المباحث المشرقية ان الزمان كالحركة له معنيان احدهما امر
 موجود في الخارج غير منقسم وهو مطابق للحركة بمعنى التوسط
 ويسمى بالآن السيل ايض والثاني امر متوهم لوجوده في الخارج
 فانه كما ان الحركة بمعنى التوسط تفعل الحركة بمعنى القطع كذلك
 ذلك الامر الذي هو مطابق لها وغير منقسم مثلها يفعل لسيلانه
 امرا متدا وهما للحركة بمعنى القطع (وهو مقدار الحركة
 لانه) كم لقبوله الزيادة والنقصان بالذات وليس مركبات من آتات
 متتالية لانه مطابق للحركة المطابقة للمسافة التي يقع عليها الحركة
 فلو تركب منها لتركب المسافة من اجزاء لا يتجزى فيكون مقدارا
 وقيل مقداريته يتوقف على ان يكون كما هو موقوف على انه قابل
 للزيادة والنقصان بالذات وهو م (لا يخلو اما ان يكون مقدار الهيئة
 قارة) المناسب ان يقول لامر قار (اولهية غير قارة) ليم الحصر لان
 الامر القار وهو ما يجمع اجزائه في الوجود شامل للجواهر مطلقا
 والاعراض القارة كالسواد والياض بخلاف الهيئة فانها لاتشتمل
 الجواهر اذ لاتفاير بينها وبين العرض الا باعتبار الحصول في الهيئة
 والعروض في العرض (لاسيل الى الاول لان الزمان غير قار ومالا يكون
 قارا لا يكون مقدار الهيئة قارة) والا يتحقق الشيء بدونه مقداره
 (فهو مقدار لهية غير قارة وكل هيئة غير قارة فهو الحركة فالزمان
 مقدار الحركة) وسيجي زيادة بيان له في الفلكيات (وتقول ايض
 ان الزمان لا بداية له ولا نهاية له لانه لو كان له بداية لكان عدمه قبل
 وجوده قبلية لاتوجد مع البعدية وكل قبلية لاتوجد مع البعدية
 فهي زمانية) قيل هذا منقوض بتقدم اجزاء الزمان بعضها على
 بعض فانه ليس زمانيا لان مقتضى التقدم الزماني ان يكون المتقدم
 في زمان سابق والمتأخر في زمان لاحق فلو كان ذلك التقدم

زمانيا لزم ان يكون الامس في زمان متقدم واليوم في زمان متأخر عنه
 وننقل الكلام الى ذينك الزمانين ويلزم ان يكون هناك ازمنة غير
 متناهية ينطبق بمضها على بعض وانه محال بالضرورة وح يجوز
 ان يكون تقدم عدمه على وجوده ايضا غير زمانى وقد يجاب بان التقدم
 الزمانى لا يقتضى ان يكون كل من المتقدم والمتأخر في زمان
 متساير له بل يقتضى ان يكون السابق قبل اللاحق قبلية لا بنجام
 القبل معها البعد فان هذه القبلية لا توجد بدون الزمان
 فان لم يكن شئ من المتقدم والمتأخر زمانا احتج فيهما الى الزمان
 وان كان احدهما زمانا والاخر ليس بزمان احتج في الاخر الى الزمان
 دون الاول وان كان كل واحد منهما زمانا لم ينتج في شئ منهما
 الى زمان زائد عليه وذلك لان القبلية المذكورة عارضة لاجزاء
 الزمان اولا وبالذات ولما عداها ثانيا وبالعرض وقيل تدل على ذلك
 انه اذا قيل وجود زيد متقدم على وجود عمرو اتجه ان يقال لماذا قلت
 انه متقدم عليه فلو اجيب بان وجود زيد كان مع الحادثة القلانية
 ووجود عمرو مع الحادثة الاخرى وتلك الحادثة كانت متقدمة على
 هذه اتجه ايضا ان يقال لم قلت ان تلك مقدمة على هذه فلو اجيب
 ان تلك كانت امس وهذه كانت اليوم وامس متقدم على اليوم لم يصح
 ان يقال لم ذا قلت انه متقدم عليه واعترض عليه بان انقطاع السؤال
 عند قولك امس متقدم على اليوم انما هو لان التقدم على اليوم مأخوذ
 في مفهوم لفظ امس كما ان التأخر عن اليوم مأخوذ في مفهوم لفظ
 الفس فلو قيل لم ذا قلت امس متقدم على اليوم كان كالمقول لم ذا
 قلت ان الزمان المتقدم مقدم على الزمان المتأخر وهذا مما يمدد خفا
 وكما ان انقطاع السؤال عند قولنا كانت تلك في ازمان المتقدم وهذه
 كانت في الزمان المتأخر لا يدل على ان التقدم عرض اولى للزمان فكذا
 انقطاع السؤال عند ما ذكرتم لا يدل عليه ولو سلم فاما يدل على كونه
 عرضا اوليا بمعنى عدم الواسطة في الاثبات لا في القبول وهذا هو
 المط كالا ينبغي (فيكون قبل الزمان زمان هه وكذلك لو كان له نهاية

اكان علمه بعد وجوده بادية لا توجد مع القبية) وكل بادية لا توجد
 مع القبية فتكون زمانية فكون بعد الزمان زمان هـ الفن الثانی
 فی الفلكیات وفيه ثمانية فصول فصل فی اثبات كون الفلك مستديرا
 وبيانه ان ههنا جهتين لا تبدي لان احدهما فوق والاخرى تحت)
 فان انقائم اذا صار منكوسا لم يصرا بل إلى رأسه فوقا وما يلي رجله تحنابل
 صار رأسه من تحت ورجله من فوق بخلاف باقي الجهات فان المتوجه
 إلى الشرق مثلا يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه
 والشمال شماله ثم اذا توجه إلى المغرب يتبدل الجميع وصار قدامه
 خلفه وبالعكس ويمينه شماله وبالعكس والجهة يطلق على منتهى
 الاشارات او منتهى الحركات المستقيمة وبالنظر إلى الاول قيل ان جهة
 الفوق هي محذب الفلك الاعظم لانه منتهى الاشارات الحسية
 ومقطعه . وبالنظر إلى الثاني قيل هي مقعر فلك القمر لانه منتهى
 الحركة المستقيمة والاول هو الصحيح لان الاشارة اذا انفذت من فلك
 القمر كانت إلى جهة الفوق قطعا لكونها اخذت من جهة تحت
 متوجهة إلى ما يقابلها والمشهور انها ستة وسبب الشهرة امران عامي
 وخاصي اما العامي فهو ان الانسان يحيط به مبدان عليهما البدان
 وظهر وبطن ورأس وقدم فالجانب الذي هو اقوى في الغالب يسمى
 يمينا ومقابله يسارا وما يحاذي وجهه قداما ومقابله خلفا وما يلي رأسه
 بالطبع فوقا ومقابله تحته ولم يكن عندهم سوى ما ذكر وقفت
 اوها مهم على هذه الجهات الست واعتبروها في سائر الحيوان ايضا
 لكنهم جعلوا الفوق ما يلي ظهورها بالطبع والتحت ما يقابله ثم عموا
 اعتبارها في سائر الاجسام وان لم يكن لها اجزاء متميزة على الوجه
 المذكور واما الخاصي فهو ان الجسم يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلاثة
 متقاطعة على زوايا قوائم واكمل بمد منها طرفان فلكل جسم جهات
 ست الا ان امتياز بعضها عن بعض يتوقف على اعتبار الاجزاء المتميزة
 في الجسم فطرقا الامتداد الطول يسميهما الانسان باعتبار طول قامته
 حين هو قائم بالفوق والتحت وطرقا الامتداد العرضي يسميهما باعتبار

عرض قامته باليمين واليسار وطرفا الامتداد العمق، يسببهما باعتبار ثخن
 فاقته بالتقدم والخلف فلا اعتبار بالاسم، يشغل على الاعتبار العامى مع
 زيادة وهى تقاطع الابعاد على قوائم ولا شك ان العامة غافلون
 عنها وان امكن تطبيق اعتبارهم عليها وانت تعلم ان قيام بعض
 الامتداد على بعض مما لا يجب في اعتبار الجهات واذا لم يعتبر كانت
 الجهات غير متناهية لامكان ان يفرض في جسم واحد بل بالقياس
 الى نقطة واحدة امتدادات غير متناهية (وكل واحدة منهما موجودة)
 قيل فيه اشكال لانهم قالوا جهة التخت هى المركز الذى هو النقطة
 الموهومة فلا يكون موجوده اقول كانهم اراد الموجود في نفس الامر
 (ذات وضع غير منقسم في امتداد مأخذ الحركة ومتى كان كذلك
 كان الفلك جسما مستديرا وانما قلنا ان الجهة موجودة ذات
 وضع لانها لو لم تكن كذلك لما امكنت الاشارة اليها) وقد يقال
 انهم ذهبوا الى ان الخطوط ليست مركبة من النقط ولا السطوح
 من الخطوط بل هى متصلة فى انفسها لامفصل فيها مع انهم جوزوا
 الاشارة الحسية الى النقطة المتوهمة فى وسط الخط والى الخط المتوهم
 فى وسط السطح فلا يلزم كون المشار اليه بالاشارة الحسية موجودة
 فى الخارج بل يلزم احد الامرين اما وجوده فيه او وجود المحل
 الذى يتوهم كون المشار اليه فيه (ولما امكن اتجاه المتحرك اليها) قيل
 بالوصول اليها او بالقرب منها وانما قيد الانجاه بهما لامكان اتجاه
 المتحرك الى المعدوم ويقصد بالحركة تخصيصه كما فى الحركة الكيفية
 وههنا بحث اذ يمكن فيه ايضا اتجاه المتحرك الى المعدوم بالوصول اليه
 عند القائل بان المكان هو السطح (وانما قلنا انها غير منقسمة) فى ذلك
 الامتداد (لانها لو انقسمت ووصل المتحرك الى اقرب الجزئين وتحرك)
 فلا يجوز حركته فى الجهة لانها ماعنه او اليه الحركة فاو كانت
 الحركة فى الجهة كانت الجهة مسافة لاجهة وانه شحوح (فلما ان
 يتحرك عن المقصد) يعنى الجهة (اولى المقصد فان تحرك عن المقصد
 لم يكن ابعد الجزئين من الجهة) واللاكانت الحركة اليه حركة الى الجهة

(وان يحرك الى المقصد لم يكن اقرب الجزئين من الجهة) والا
 لكانت الحركة منه حركة من الجهة اول تمام هذا الكلام
 موقوف على تسليم امتناع الحركة في الجهة كما اثبتنا اليه واذا ثبت
 ذلك فلا حاجة الى هذا التردد لان انقسام الجهة مستلزم لا مكان
 الحركة فيها (واذا ثبت هذا) ثبت ان وضع الجهة ليس بالذات والا
 لكانت جواهر وكانت قابلة للانقسام في جميع الجهات كما مر
 لا بد لها من امر يحدد ويعين وضعها ولا تجب ان تكون قائمة
 بالحدد كاذكره بعضهم لان جهة الفوق اعنى السطح الاعلى من الفلك
 الاعظم وان كانت قائمة بالحدد الا ان جهة التحت اعنى المركز
 ليست قائمة به وان كان تحدد المركز وتعيين وضعه بالحدد ايضا
 (فنقول تحدد الجهات ليس في خلاه) لاستحالة (ولا في ملاء متشابه
 والا لما كانت الجهتان مختلفتين بالطبع) لان الملاء المتشابه لا يوجد فيه
 امور مختلفة بالطبع (فلا يكون احدهما مطلوبة) لبعض الاجسام
 (والاخرى متروكة) لذلك البعض (هف) لان النار والهواء طالبان
 بالطبع للفوق وهاربان عن التحت والارض والماء بالعكس (فاذن
 تحدد الجهات في اطراف ونهايات خارجة عن الملاء المتشابه) قيل لتوجيه
 هذا المقام ان تحدد الجهات ليس في داخل نحن الملاء المتشابه فاذن
 هو في اطراف ونهايات خارجة عن الملاء المتشابه متصلة به وقال
 بعض المحققين المراد بالملاء المتشابه ملاء لا يوجد فيه امور مختلفة
 الحقيقة ليكون بعضها جهة حقيقة وبعضها جهة اخرى مقابلة
 للاولى وهو الجسم الذي لا يكون متناهي لان المتناهي يوجد فيه
 حدود مختلفة الحقيقة كالسطوح والخطوط والنقطة وانما تعرضوا
 للملاء المتشابه تنبيها على ان اثبات محدد الجهات لا يتوقف على
 تناسل الابعاد هذا والكلام على كل من التوجيهين لا يخلو عن
 محمل كما يظهر بادنى تأمل (ومضى كان كذلك كان تحددتها بجسم
 كرى لان تحددتها اما ان يكون بجسم واحد او باكثر فان كان
 بجسم واحد وجب ان يكون كرى لان الجسم الذي ليس بكرى

يحدد به جهة السفلى لان جهة السفلى غاية البعد عن جهة الفوق)
بحيث لا يمكن ان يتصور هناك ما هو ابعد منه (والا لتبدلت)
جهة السفلى (بالنسبة الى ما هو ابعد منه) فصارت فوقا بالقياس
الى ذلك الابد (ولا يتحدد به) اى بغير الكرى (غاية البعد) سواء كان
البعد اخلا او خارجا بل البعد الخارج لا يتحدد به غايته اصلا
سواء كان الجسم كريا او لا فان كل ما يفرض انه ابعد الا بصاد ولم
يكن ابعد اذ يمكن ان يفرض ما هو ابعد من ذلك الابد (فلا يتحدد به
جهة السفلى) بخلاف الكرة اذ يتحدد بمركزه غاية البعد الداخلى
فان قلت لا يمكن تحدد الجهتين بالجسم الكرى ايضا لانهما جهتان
متقابلتان مقابلة في الغاية بحيث يستحيل ان يتوهم ما هو ابعد منه والمركز
وان كان ابعد الابعاد المفروضة عن المحيط الا ان المحيط ليس ابعد
الابعاد للمفروضة عن المركز لجواز ان يفرض قطر المحيط اعظم مما هو
عليه فلو كان تحدد الجهتين بالجسم الكرى لما وقعتا على ابعد وجوه
المقابلة قلت هما واقعتان على ابعد الوجوه الممكنة وهو كون احدهما
ابعد الابعاد المفروضة عن الاخرى واما ككون كل واحدة منهما
ابعد الابعاد المفروضة عن الاخرى فلا يمكن قطعا (وان كان باجسام
متعددة وجب ان يحيط بعضها ببعض واللم يتبين بها غاية البعد لان
ما هو ابعد عن بعضها (في الامتداد) الواصل بينهما (فهو اقرب
من الاخر وكل ما يفرض غاية البعد عن بعضها لم يكن غاية البعد
عن المجموع) لكونها غاية القرب من البعض الآخر والمناسب
ان يقال لان البعد عن الجسم اذا كان خارجا عنه فالبعد عنه الى اين
(فيجب ان يكون بعضها محيطة بالآخر) والمحيط من تلك الاجسام
يجب ان يكون ككرة والا لم يتحدد جهة السفلى فهو كاف في تحديد
الجهتين باعتبار مركزه ومحيطه ويقع المحاط لاحشوا لا دخل له
في التحديد ولا بد ان يكون المحدد محيطة بسائر الاجسام اذ لو كان وراءه
جسم لما كانت جهة الفوق القائمة به تنهى الاشارة (فيحصل المثل)
وانت تعلم ان ما ذكره لو تم لدل على كروية جسم عدد للفوق والتحت

محيط لساثر الاجسام وهو الفلك الاعظم ولا يدل على كروية جميع
الافلاك وكذا الاحوال المثبتة في النصول الآتية فلا تغفل (فصل
في اثبات ان الفلك بسيط اى لم يتركب من اجسام مختلفة الطبايع)
بحسب الحقيقة وهذا الرسم شامل للعناصر ابيض وقد يطلق البسيط
على ثثة معان آخر * الاول ما لا يتركب من اجسام مختلفة الطبايع
بحسب الحس فيشمل العناصر والافلاك والاعضاء المتشابهة
كالعظم واللحم * الثانى ما يكون كل جزء مقدارى منه بحسب الحقيقة
متساويا لكه في الاسم والحد فيندرج فيه العناصر دون الافلاك
والاعضاء المتشابهة اذ فيها اجزاء مقدارية هى العناصر
ولا تشاركها في اسمائها وحدودها * الثالث ما يكون كل جزء
مقدارى منه بحسب الحس متساويا لكه في الاسم والحد
فيندرج فيه العناصر والاعضاء المتشابهة دون الافلاك (لانه لا يقبل
الحركة المستقيمة) اى الابنية مطلقا والمستديرة هى الوضعية واما
الحركة الجواللة ونظائرها فانما تسمى مستديرة لغة لاصطلاحا
كما صرح به بعض المحققين (ومتى كان كذلك كان بسيطا اما انه
لا يقبل الحركة المستقيمة فلان كل ما يقبل الحركة المستقيمة) اذا
فرض تحركه بها (فانه متجه الى جهة وتارك اخرى وكل ما هذا شأنه
فالجهات متعددة قبله لابه) فيه نظر اذ لا يلزم من ذلك الاتحاد
الجهات قبل حركته ولا استحالة فيه وانما الملح ان يتحدد الجهة قبل
وجوده فالمناسب الاقتصاد على ان يقال فالجهات لا يكون متعددة به
(والفلك ليس كذلك بل يتحدد به الجهات فلا يكون قابلا للحركة
المستقيمة ومتى كان كذلك وجب ان يكون بسيطا اذ لو كان مركبا
فاما ان يكون كل واحد من اجزائه) اى بساطته (على شكل طبيعى
او قسرى) او يكون بعضها على شكل طبيعى وبعضها على شكل
قسرى (لاسيل الى الاول والالكان كل واحد منها كريا لان الشكل
الطبيعى للبسيط هو شكل الكرة) قالوا لان الطبيعة فى الجسم
البسيط واحدة والفعال الواحد فى المفاد بل الواحد لا يفصل الافلاك

واحدًا وكل شكل سوى الكرة ففيه أفعال خلفية فإن المضلع من الأشكال يكون جانب منه خطًا وآخر سطحًا وآخر نقطة (ولو كان كل واحدة كرة لاستحال أن يحصل من مجموعها سطح كرنى متصل الأجزاء ولا سبيل إلى الثاني) واثالث (لانه لو لم يكن كل واحد منها) أو بعضها (كرة فمح يكون طالبًا للشكل الطبيعي فيكون قابلاً للحركة المستقيمة) فإن تغير الشكل لا يخفى عن حركة أبدية (هـ) لا يخفى عليك أن الثابت فيما سبق استحالة أن يكون الفلك قابلاً للحركة المسقيمة والمثبت ههنا استحالة أن يكون أجزاءه قابلة لها وقد يقال إذا كانت أجزاءه قابلة للحركة المستقيمة كانت جهات حركتها مقدمة عليها وهى متقدمة عليه لتقدم الجزء على الكل فيلزم أن يكون الجهات متقدمة عليه فلم يكن محددًا لها هـ وفيه بحث أما أولاً فلأن جزء الفلك إذا تحرك على دائرة من مراكزها مركز العالم فهو لم يتحرك إلى إحدى الجهتين الفوق والتحت فلم يلزم تحدد ههنا قبل المحدد والمحدد إنما يحددهما دون سائر الجهات وأما ثانياً فلأن اللازم هو تقدم جهات حركتها على حركتها لا عليه (فصل في أن الفلك قابل للحركة المستديرة) أى الوضعية (لأن كل جزء من الأجزاء المفروضة فيه) هذا مبنى على أن الفلك متصل واحد لأجزاءه بالفلك (لا يختص بما) أى الطبيعة (يقتضى حصول وضع معين ومحاذاة معينة لتساوى الأجزاء في الطبيعة) وأورد عليه أن البساطة التى يستدل بها على أن الفلك قابل للحركة المستديرة دالة على أنه غير قابل لها لانه إذا تحرك على الاستدارة فاما أن يتحرك إلى جميع الجوانب وهو مخ بالضرورة الأولى بعضها دون بعض وأنه ترجح بلا مرجح وايضا إذا تحرك البسيط على الاستدارة فلا بد هناك من قطبين معينين ساكنين ومن دوائر مخصوصة متفارقة جدا في الصغر والكبر ترسمها النقطة المفروضة فيما بينهما بحركات مختلفة اختلافا عظيما بالسرعة والبطء مع استواء جميع النقطة المفروضة في ذلك البسيط وصلاحيتهما للقبطية والسكون ورسم الدائرة الصغيرة أو الكبيرة بالحركة البطيئة أو السريعة وأنه ترجح

بلا مرجح وقد يجاب عنه بان ذلك التخصيص يجب ان يكون لامر عائد
 الى محركة وان لم يعلم بعينه ضرورة كون المتحرك بسيطا وانت تعلم ان هذا
 مناف لقوله ان نسبة الفاعل الى الجميع سواء وعليه مبنى كثير من قواعدهم
 (فكل جزء يمكن ان يزول عن وضعه ويصل الى وضع جزء آخر)
 وما ذلك الا بحركة ولما امتنعت المستقيمة تعينت المستديرة وقد يقال ان عدم
 وجوب الوضع والمحاذات لطبايع الاجزاء يستلزم جواز زواله عنها وذلك
 لا يستلزم جواز الحركة عليها اذ يجوز زواله بحركة غيرها مما اعتبر الوضع
 والمحاذات معه سواء كانت تلك الحركة طبيعية او قسرية واجيب بان اذا
 فرضنا وجوب سكون الغير ولا حظناه من حيث انه بسيط وجدنا كل جزء
 منه ممكن الزوال عن وضعين فتعين امكان حركته قطعا (ونقول ايضا
 يجب ان يكون فيه مبدأ ميل مستدير يتحرك والا لما كان قابلا للحركة)
 المستديرة (لكن التالى كاذب والمقدم مثله بيان الشرطية انه لو لم يكن
 في طبعه) المناسب ان يقول لو لم يكن طبعه (مبدأ ميل مستدير) اقول
 في كلامه اضطراب لانه لو كان الطبع بمعنى الطباع ويتناول ماله شعور
 و ارادة فلا يلزم قوله فيما بعد والالكان الشئ مع العابق الطبيعى كهو لاهمه
 وان كان بمعنى الطبيعة فلا يصح قوله (لما قبل الميل) المستدير
 (من الخارج) اذ اللازم على تقدير ان يقبل ما ليس في طبعه مبدأ ميل
 مستدير ميلا من خارج هو تساوى الجسم القليل الميل والذى لا ميل طبيعيا
 فيه فى السرعة كما ستقف عايه والاستحالة فى ذلك وايضا لم يصح قوله
 (فلا يكون فيه ميل) مستدير (اصلا) وهو ظ والمناسب ان يحمل الطبع
 على الطباع والعابق الطبيعى على المتناول لانه شعور و ارادة فان الطبيعة
 ايضا يطلق على سبيل الندره مرادفة للطباع كما سرح به بعض المحققين
 (فيمتنع ان يتحرك على الاستدارة وقد ثبت انه قابل للحركة المستديرة)
 وفيه بحث اذ لو اريد به ان الحركة المستديرة ممكن ذاتي له فهذا لا ينشأ
 امتناع حركته على الاستدارة بواسطة عدم علمها وهى الميل المستدير
 وان اريد به ان لافلك استعدادا تاما للحركة المستديرة ولا يحصل ذلك

الا استعداد الا عند وجود جميع الشرائط وعدم جمع المواضع فذلك غير
 معلوم مما صرنا وايضا ما ذكره ههنا جار في كل البسائط العنصرية
 اذ لا شبهة في امكان حركته المستديرة كيف لا وقد ذهبوا الى ان كرة
 النار تتحرك بمتابعة الفلك فيجب ان يكون فيه مبدأ ميل مستدير
 يتحرك به ويمكن تقرير الدليل على وجه يكفى فلك امكان الحركة بحسب
 الذات ولا يجرى في العنصر بان يقال التحريك القسري للفلك ممكن
 وما يقبل تحريكا قسريا فلا بد فيه من مبتدأ ميل طباعى ولما امتنع
 في الفلك الميل المستقيم كان ذلك المبدأ مبدأ ميل مستدير (وانما قلنا
 انه لو لم يكن في طبعه مبدأ ميل مستدير لما قبل الميل المستدير من خارج
 لانه لو تحرك من خارج لتحرك مسافة في زمان) اذ لا يتصور وقوع الحركة
 في الآن (ويكون ذلك الزمان اقصر من زمان حركة ذى ميل) طبيعى
 يكون ذلك الميل معاوفا لميله القسري نحوافته ايا في الجهة (ويتحرك
 بمثل تلك القوة) القسرية (في عين تلك المسافة والالكان الشئ)
 اى الحركة (مع العائق) وهو الميل (الطبيعى كهولا معه هف) قيل
 لا يلزم من فرض عدم الميل العائق فيه عدم جميع العوائق فيمكن
 ان يكون خاليا عن الميل ومقارنا لعائق آخر يقاوم ذلك العائق بالميل
 الذى في ذى الميل فلا يلزم ان يكون زمان عديم الميل اقصر من زمان
 ذى الميل واجيب باننا نفرض مثل ذلك العائق مع ذى الميل ايضا
 (وذلك الزمان الاقصر) الذى هو زمان عديم المعائق (له نسبة لاعماله
 الى الزمان الاطول) وليكن نصفه كان يكون زمان عديم الميل ساعة
 و زمان ذى الميل ساعتين (فاذا فرضنا) ذاميل آخر ميله (اضعف
 من الميل الاول بحيث يكون نسبته الى الميل الاول مثل نسبة الزمان
 الاقصر الى الزمان الاطول) فيكون نصفه (فيتحرك) ذى الميل
 الثانى (بتلك القوة) القسرية (في مثل زمان عديم الميل مثل مسافته)
 اى مسافة عديم الميل (لان الحركة تزداد سرعتها بقدر انتقاص
 القوة الميالية) المعاوقة (التى في الجسم) وبتقص سرعتها بقدر ازدياد
 القوة المذكورة (لانه لو انتقص شئ من القوة) المعاوقة (التى في الجسم

ولا يزداد سرعة) اوزاد شئ منها ولا ينقص السرعة (لم يكن
 النوة الميلية مانعة من الحركة هـ) فلما كان الميل الثانى نصف الميل
 الاول كان سرعة ذى الميل الثانى نصف سرعة ذى الميل الاول
 فيتحرك ذو الميل فى نصف زمان ذى الميل الاول وذلك النصف
 مثل زمان عديم الميل مسافة ذى الميل الاول وهى مثل مسافة عديم
 الميل (فظهر ان الجسم القليل الميل والذي لاميل فيه ح متساويان
 فى السرعة والبطؤ وهو ح) وقد يقرر الكلام بعد فرض الاجسام
 الثثة المذكورة بوجه آخر بان يقال فيقطع ذوالميل الثانى من مسافة
 عديم الميل فى زمان عديم الميل لان السرعة تزداد وتنقص بانقصاص
 الميل المعارق وازدياده فكلما كان الميل المعارق اقل كان زمان الحركة
 اقصر لازدياء السرعة وكلما كان الميل المعارق اكثر كان زمان الحركة
 اطول لانقصاص السرعة فتفاوت الزمان انما هو بحسب تفاوت الميل
 المعارق فلما كان الميل الثانى نصف الميل الاول كان زمان حركة
 ذى الميل الثانى نصف زمان حركة ذى الميل الاول وهذا ساعتان
 فذلك ساعة كزمان حركة عديم الميل وقال ابو البركات وجود الحركة
 من حيث هى لا يتصور الا فى زمان فذلك الزمان الذى يقتضيه
 ما هيتهما يكون محفوظا محققا فى جميع الحركات وما زاد عليه يكون
 بحسب المعارق فيجب ان يشترك الاجسام الثثة فى ساعة واحدة لاجل
 اصل الحركة وهى زمان حركة الميل فيكون ساعة فى ذى الميل
 الاول باء ميله ولما كان ميل ذى الميل الثانى نصف ميل ذى الميل
 الاول كان زمان حركة ذى الميل الثانى نصف زمان حركة ذى الميل
 الاول فيكون نصف ساعة بازاء ميله فيكون زمانه ساعة ونصفا
 واجيب عنه بان الزمان متصل واحد لا اتقسام فيه بالقمل وانما ينقسم
 بالفرض الى اجزاء هى ازمته اتقساما لاتقف عند حد وكذلك الحركة
 متصلة بانطباقها على المسافة والزمان ولا تنقسم الا الى اجزاء هى
 حركات مفروشات كما ان المسافة لاشتمالها الى اجزاء منقسمة كل واحد
 منها مسافة زمان اية حركة فرضت اذا جزه على اى وجه اريد كان

كل جزء منه زمانا وكان ظرفا لجزء من اجزاء تلك الحركة وذلك الجزء
ايضا حركة واقمة في جزء من اجزاء تلك المسافة وهو في نفسه ايضا
مسافة فاهية الحركة من حيث هي الحركة صالحة لان يقع في اى جزء كان
من اجزاء المفروض للزمان والمسافة فلا يقتضى الحركة لئلا نها قدرها
معينا من الزمان ولا من المسافة بل يقتضى مطلقهما ويمكن ان يقال
ان البديهة تحكم بان الحركة المخصوصة التى توجد في مسافة مخصوصة
يقتضى قدرها معينا من الزمان باعتبار القوة المحركة والجسم المتحرك
والمسافة المعينة مع قطع النظر عن المعاقى ثم ان الزمان يزداد بسبب
المعاوقة فيكون بعض من الزمان بازاء المعاقى وبعض منه بازاء
الحركة باعتبار الامور المذكورة فيجب اشتراك الاجسام الثلاثة فيما كان
من الزمان بازاء الحركة باءبارها لفرض تساوى تلك الاجسام
فيها ومازاد عليه يكون بازاء المعاقى وقال الامام لا استحالة في كون
الجسم القليل الميل والذي لاميل فيه .تساويين في السرعة الا اذا كان
الميل القليل عائقا ولم لا يجوز ان يكون بانفسا في مراتب الضعف
الى حيث لا يبقى له اثر معاقى كان قطرات الماء اذا تالت وتكثرت اثرت
في تقصير الحنجور ولا تأثير اصلا لقطرة فيه (وهذا الملح انما يازم
من فرض محرك ذلك الجسم الذى لاميل فيه او من فرض الميل الذى
نسبته الى الميل الاول كنسبة زمان عديم الميل الى زمان ذى الميل
الاول) وانما يتعرض بحركة الجسمين الآخرين بالقسر الى خلاف
جهة ميلها ولا اجتماع الامور المذكورة اذ الاول مشاهد لا يتأتى
انكاره واستحالة الشئ مبنية على التناقى بين الامور المتجعة وهو منتف
ههنا بالضرورة (لكن فرض الميل على النسبة المذكورة ممكن)
بل واقع ويمكن ان يقال نسب مراتب الميل بحسب الشدة والضعف
وان كانت غير متاهية لكنها عددية ونسبة الزمان الى الزمان مقدارية
وقد برهن اقليدس على انه يجوز ان يكون للمقدار نسبة الى مقدار
آخر لا توجد تلك النسبة بين النسب العددية (فهذا الملح
انما يازم من فرض تحرك الجسم الذى لاميل فيه اصلا) تحركا قسريا

فيكون محالا ونقول ايضا ان الفلك لا يكون في طبعه مبدأ ميل مستقيم
 والا لكائنات الطبيعة الفلكية الواحدة تقتضى الاثرين المتناهيين (هـ)
 فيه نظر لانا لانهم المتناهيين بين الميل المستقيم والمستدير لاجتماعهما في الكرة
 المدرجة وما قيل من ان الميل المستقيم يقتضى توجه الجسم الى جهة
 والمستدير يقتضى صرفه عنها ثم اذ المستدير لا يقتضى التوجه لانه
 يقتضى الصرف ولئن سلم المتناهيان فيجوز ان يقتضى الطبيعة الواحدة اثرين
 متناهيين باعتبار متقابلين (فصل في ان الفلك لا يقبل الكون والفساد)
 وهما يطلقان بالاشتراك على معنيين احدهما حدوث صورة نوعية
 وزوال اخرى والثاني الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود والمراد ههنا
 هو الاول (والخرق والالتيام) اى افتراق الاجزاء واقترانها (اما انه
 لا يقبل الكون والفساد فلانه محدد الجهات ولا شئ من المحدد للجهات
 يقبل الكون والفساد واما الصغرى فقد مر تقريرها واما الكبرى فلان
 ما يقبل الكون والفساد فلصورته الحادثة حين طبيعي ولصورته
 الفاسدة حين آخر طبيعي لما بيننا ان كل جسم طبيعي فله حين طبيعي (
 هذا لا يدل على ان يكون الحيز الطبيعي للصورة الحادثة غير الحيز
 الطبيعي للصورة الفاسدة بل هو موقوف على ان الحيز الواحد لا يقتضيه
 طبيعتان مختلفتان بالنوع وهو ثم لان الامور المتخالفة بالنوع جاز
 ان يشترك في لازم واحد (وكل ما هذا شأنه) اى ما يكون لصورته
 الحادثة حين طبيعي ولصورته الفاسدة حين آخر طبيعي (فهو قابل
 للحركة المستقيمة لان الصورة الكائنة اما ان يحصل في حين طبيعي لها
 او في حين غريب فان حصلت في حين غريب تقتضى ميلا مستقيما
 الى حينها الطبيعي وان حصلت في حين طبيعي فالصورة الفاسدة
 كانت قبل الفساد حاصلة في حين غريب فكانت تقتضى ميلا مستقيما
 الى حينها الطبيعي) وههنا بحث اذ المحدد لا حيز له بمعنى المكان ولا يصح
 حله ههنا على المعنى الاعم منه (واما انه لا يقبل الخرق والالتيام
 فلان ذلك ايضا) يتبادر منه حصول الكون والفساد بالحركة
 المستقيمة واسبب كذلك بل هما يسأل زمان لها (انما يحصل بالحركة المستقيمة)

لاجزاء الفلك والفلك لا يقبل الحركة المستقيمة (فلا يقبل الخرق
 والالتيام) وقد مر ان المراد بها هي الحركة الاينية مطلقا فلا حاجة
 الى ما تكلفه بعضهم من انه لا بد للخرق والالتيام من افتراق الاجزاء
 او اقترائها المستدعين للحركة والحركة اما مستقيمة او مستديرة فالخرق
 والالتيام اما ان يكون بالمستقيمة او المستديرة وهما محالان في الفلك
 اما الاول فلما بينا ان الفلك لا يقبل الحركة المستقيمة واما الثاني فلان
 الخرق والالتيام بالحركة المستديرة بان يتحرك بعض الاجزاء على
 الاستدارة في جهة ويتحرك البعض الاخرى في جهة اخرى بخالفة
 الاولى او يسكن لكن هذ الافاعيل المختلفة مستحيلة على الفلك لانها
 لو وجدت لكنت اما طينية او قسرية او ارادية والصكل محال
 اما الطينية فلان الفلك ذو طبيعة واحدة لا يقتضى الاشياء واحداً
 غير مختلفة واما القسرية فلما تقرر عندهم انه لا قاصر هناك واما الارادية
 فلان الفلك لبطاطنه طامد للآلات الجزئية الجسمانية المختلفة التي
 بواسطتها تصدر تلك الافاعيل المختلفة عن النفس الفلكية بالارادة
 (فصل في ان الفلك يتحرك على الاستدارة دائماً لان الحركة الحافظة
 للزمان) اى التي كان الزمان مقدارا لها (اما ان تكون مستقيمة
 او مستديرة) قد علمت الحركة المستقيمة في عرفهم هي الحركة الاينية
 مطلقا والمستديرة هي الوضعية ولا شك ان التردد بينهما غير حاصر
 لاحتمال ان يكون الحركة الحافظة للزمان حركة كمية او كيفية والملايم
 لكلاهما فيما بعد ان تحمل الحركة المستقيمة على ما يقع على الخط المستقيم
 ويصيرح مجال المناقشة في الحصر اوسع (لاجاز ان تكون مستقيمة
 لانها ح اما ان يذهب الى غير النهاية او ترجع لاسبيل الى الاول
 والا لزم وجودهم غير متناهية) وهو المسافة لا الحركة اذا الحركة
 الموجودة ليست بعداً والحركة التي هي بعد ليست موجودة (ولا سبيل
 الى الثاني لانها لو رجعت لكنت تنتهى الى طرف قبل الرجوع فيكون
 منقضية بالسكون لان بين كل حركتين سكونا لان الميل الموصول الى ذلك
 الطرف موجود حال الوصول لانه يفعل الا بعصال حال الوصول

فلو لم يكن موجودا حال الوصول لاستحال ان يفعل الوصول)
 قيل عليه لانهم ان الميل فاعل الوصول حتى يلزم وجوده حال الوصول
 بل هو معد لاوصول كالحركة فلا يجب بقائه مع المعلوم (وكما كان
 الميل الموصل موجودا لم يحدث فيه ميل يقتضى كونه غير موصل)
 يعنى اللا وصول (لاستحالة اجتماع الميلىن) الذاتيين المتنافيين
 فى حالة واحدة فى الجهة اورد عليه الامام باا لانهم الاستحالة المذكورة
 واقول كلامه مبنى على ان الميل مبدأ المدافعة ولذمهم ارادوا بانميل
 ههنا نفس المدافعة فانهم يطاقون عليها ايضا ولا شبهة ح فى تلك
 الاستحالة قال لا تصنع الى قول من تقول ان الميلىن مجتمعان فكيف
 يمكن ان يكون شئ فيه بالفعل مدافعة الى جهة وفيه بالفعل التنهى
 عنها ولا تظن ان الحجب المرمى الى فرق فيه ميل الى السفلى البتة بل فيه
 مبدأ من شانه ان يحدث ذلك الميل اذا زال العائق (فالحال الذى فيه
 ميل الوصول غير الحال الذى فيه ميل اللاوصول وكل واحد من الميلىن)
 بصفتى الابعال وازالة الوصول (آتى) اى حادث فى آن (لان
 الوصول وكونه غير وصول آتى لان حال الوصول) اى ما يحدث هو
 فيه لو كان زمانا (وانقسم فحين ما يكون الجسم فى احد طرفيه لم يكن
 واصلا) الى المنتهى هف قيل فيه نظر لانه ان اراد انه لم يكن وصولا
 تاما فلا محذور فيه وان اراد وصولا فى الجملة فم وقد يقال الحد
 الذى هو متتهى المسافة الممتدة لا يكون منقسما فى ذلك الامتداد والا
 لم يكن الحد بتمامه حدا فالوصول اليه آتى اذ لو كان زمانيا لكان ذلك
 الحد منقسما لتعلق الوصول به شيئا فشيئا (وكذا حال صيرورته غير موصل)
 قيل وايضا قد ثبت ان الوصول انى وهذا يستلزم ان يكون اللا وصول
 آتيا ايضا لان رفع الآتى آتى لا محالة وقد يقال ان الانطباق والموازاة
 والمحازاة والتماس والوصول وامثالها انيات لانها تحصل عند انتهاء
 الحركة مع ان زوال كل منها زمانى اذ لا يحصل الا بعد الحركة فان
 احد الجسمين اذا تحرك ومال الانطباق على الجسم الاخر فلا شك
 انهما ينطبقان عند انقطاع الحركة فلا يزول هذا الانطباق الا بعد

ان يتحرك احدهما والحركة مما لا يحصل الا بالزمان وكذا الحال في جمع
ما ذكرنا (واذا كان كل واحد منهما) اي الميلين (انما وجب ان يكون
بين الآتين زمان لا يتحرك فيه الجسم والا لزم تماثل الآتين فيكون
الزمان مركبا من اجزاء لا يتجزى) هي الانات (ويانم منه تركيب المسافة
من اجزاء لا يتجزى لانطباقها) اي المسافة (على الحركة) المنطبقة
على الزمان (هـ) هذا يدل على وجود زمان بين الآتين واما انه
لا يتحرك فيه الجسم فلانه لو تحرك فيه فاما الى ذلك الطرف المذكور
فيلزم ان لا يكون للجسم وصول في الان الذي فرضناه ان الوصول
اوعنه فيلزم وجود ما قبل حدوثه اذ الحركة عنه انما توجد بالميل الثاني
واعلم ان الحجة المشهورة هي ان المتحرك الى المنتهى انما يصل اليه
في ان واذا تحرك عنه بعد كونه واصلا اليه في ان فلا محالة يصير مقارقا
ومبايناله في ان ايضا ولا يمكن اتحاد الآتين والا لكان واصلا الى
المنتهى ومبايناله في آن واحد مما فوجب تعارضهما بالذات واستحالة
تتاليهما بلا تخلل زمان بينهما لاستلزام القول بالجزء وذلك الزمان
المتخلل زمان سكون اذ لا حركة هناك لا الى ذلك الحد ولا عنه وهذه
الحجة بينها قائمة في الحدود المفروضة في المسافة المتصلة التي يقطعها
حركة واحدة وقد ابطالها الشيخ الرئيس في الشفاء بان المفارقة
والمباينة هي حركة الرجوع فهناك آنان آن يقع فيه ابتداء الرجوع
والمباينة وآن يصدق فيه على المتحرك انه مفارق ومباين لذلك الحد
الذي هو المنتهى فان عنوا بان المباينة طرف زمان المباينة تختار
ان ذلك الآن هو بينه ان الوصول بان يكون حدا مشتركا بين زمانى
الحركتين وان عنوانه انا يصدق فيه على المتحرك انه مباين راجع
تختار انه متاخر لان الوصول وان بين الآتين زمانا لكنه ليس زمان
السكون بل هو زمان الحركة وهو بعض حركة الرجوع فان كل ان
نفرض في زمان وقع فيه حركة الرجوع يكون بينه وبين ان ابتداء
الرجوع بعض حركة الرجوع ثم انه اقام الحجة باعتبار تقدير الميل
الموصل والميل الموجب لحركة المفارقة اقول قد ظهر مما ذكرنا ان

المدول عن المحجة المشهورة مع الذهاب الى ان اللا وصول آتى كما قبله
المص بعيدا جدا (فعمل ان الحركة الحافظة للزمان ليست مستقيمة
فيكون مستديرة وهذه الحركة غير منقطعة والا لزم انقطاع الزمان)
فلا بد من وجود حركة مستديرة دائمة ولا حركة مستديرة بحقل
الدوام الا حركة الفلك (فاذن) يكون (الفلك) اى احد من الافلاك
وهو الفلك الاعظم على رأيهم (متحرك على الاستدارة دائما
وهو الماط) واقول فيه بحث لاحتمال ان يكون لبعض الكواكب حركة
مستديرة على نفسه مستمرة ابدا ويكون الزمان محفوظا بها (هداية)
ترفع بها شبهة تمسك بها بعض الحكماء على انه لا يجب تخلل السكون
بين الحركتين قالوا لو وجب ذلك فاذا فرض انه رميت حبة الى فوق
وتلاقي في الجو جبلا ساقطا بحيث يماس سطحها سطحه وترجع ح
لا محالة فيجب توسط السكون بين حركتها الصاعدة والهابطة وذلك
يوجب سكون الجبل واللازم بط اذ كل عاقل يعلم ان الجبل لا يقف في الجو
بمصادمة الحبة فاجاب بان (الحبة المرمية الى فوق عند نزول الجبل تنهى
حركتها الى سكون ايضا) لانقطاع الحركة الصاعدة في آن الملاقات
وعدم الهابط فيه اذ الحركة لا توجد الا في الزمان ولكنه غير مانع
عن حركة الجبل (لان سكونها آتى) ولا يستمر زمانا فانها وان حصل
فيها الميلان لكنهما ليسا في آتين متغايرين ليكون ما بينهما زمان
السكون بل هما يجتمعان في آن الملاقات لعدم تنافهما لذاتيه احدهما وهو
الميل الصاعد وعرضته الآخر وهو الميل الهابط الحاصل فيه من
جهة الجبل كالشجر المرفوع الى فوق يحس منه الرافع ميلاها بطا
هو ميله الذاتي الطبيعي ويحسن منه من وضع يده عليه في تلك الحالة
ميلا صاعدا هو ميله العرضي الحاصل له من جهة الرافع (وحركة
الجبل زمانية وليس بينهما) اى بين هذه الحركة التى توجد في زمان
وذلك السكون الذى يوجد في آن هو مبدأ ذلك الزمان وينعدم
بعده (مماثلة) هذا خلاصة ما ذكره بعضهم لتوجيه هذا المقام
واقول فيه بحث اذ المراد بالميل العرضي ما لا يقوم بالمتحرك بل بما يجاوره

ويقارنه على قياس الحركة العرضية * وللخصم ان يقول ان الميل الهابط
للحبة ليس من هذا القبيل والفرق بينه وبين الميل المساعد المحجر
المرفوع بين وقد يجاب ايضا بان الحبة لا تماس الجبل بل اذا وصلت
ريحه اليها وقفت ثم رجعت قبل الوصول الى الجبل فذلك الذي
ذكرتم من تلاقيهما فرض محال ويجوز استلزامه للمحال الذي هو
وقوف الجبل في الجو وبان وقوف الجبل في الجو غير مستحيل بل هو
مستبعد عند العقل لكن الضرورات الطبيعية تقتضى امورا يستبعدها
العقل كافي الخلاء (فصل في ان الفلك متحرك بالارادة لان حركته)
الذاتية (لولم تكن ارادية كانت اما طبيعية او قسرية لاجاز ان تكون
طبيعية لان الحركة الطبيعية هرب عن حالة منافرة وطلب لحالة
ملائمة وذلك) اى كل من الهرب والطالب فى (الحركة المستديرة محال
اما انه لا يمكن ان يكون هربا فلان كل نقطة) المناسب ان يقال كل
وضع (يتحرك عنها الجسم بحركته المستديرة فحركته عنها توجهه
الى الهرب عن الشئ بالطبع استحالة ان تكون توجهها اليه) فان قلت
لو كان ترك كل وضع فى الحركة المستديرة عين التوجه الى ذلك الوضع
لاستحال كون حركة الفلك ارادية ايضا والا لكان ذلك الوضع مرادا
وغير مراد فى حالة واحدة قلت يجوز ذلك من وجهين فان مبدء
الحركة اذا كان له شعور جاز ان يختلف اعراضه بخلاف ما اذا كان
عديم الشعور اذ لا يتصور هناك اختلاف الجهات والاعراض
وهنا بحث لاما لانهم ان ترك الوضع هو التوجه الى ذلك الوضع بل الى
مثله ضرورة انعدام ذلك الوضع وامتناع اعاده المردوم (واما انها
ليست طالبة) بل طلب (للحالة ملائمة فلان) كل وضع يتحرك اليه
الجسم بحركته المستديرة فحركته اليه هربه عنه والتوجه الى الشئ
بالطبع استحالة ان يكون هربا عنه ولان (الطبيعة اذا اوصلت الجسم
بالحركة الى الحالة المطلوبة سكنته) قيل انما يلزم ذلك اذا كانت الحالة
المطلوبة امرا وراء الحركة يتوسل بها اليه واما اذا كان المطلب بالطبع
نفس الحركة فلا وقد يجاب بان الحركة ليست مطلوبة لذاتها

بل لغيرها فانها لذاتها تقضى التأدى الى الغير فيكون المط ذلك الغير
ويمكن ان يقال لا يلزم السكون الا اذا لم يستعد الفلك بواسطة نيل الحالة
المطلوبة لان يتأدى حالة اخرى وهم جرا الى غير النهاية حتى
كما حصلت له حالة مطلوبة يستعد الحالة اخرى يطالبها فلهاذا
يتحرك دائما (والمستديرة الفلكية ليست كذلك ولا جائز ان تكون قسرية
لان القسرية على خلاف) ميل يقنضيه (الطبع فحيث لا طبع لا قسر)
وفيه بحث اذ لا يلزم من عدم كون الحركة المستديرة طبيعية
ان لا يكون له ميل طبايعي يخالف لهذه الحركة (فصل في ان القوة
الحركة للفلك يجب ان تكون مجردة عن المادة لان القوة المحركة للفلك
تقوى على افعال) اى دورات (غير متناهية) بحسب العدة (ولا شئ
من القوى الجسمانية) المتشابهة الحالة في الجسم البسيط المنتظمة
بانقسامه (كذلك فالحركة للفلك ليست قوة جسمانية وانما قلنا ان القوة
الجسمانية) المذكورة (لا تقوى على حركات غير متناهية لان كل قوة
جسمانية) ذكرناها (فهي قابلة للتجزى) تجزى الجسم وكل قوة قابلة
للتجزى الى اجزاء كل منها قوة (فالجزء) اى كل جزء (منها) بالنسبة
الى اجزاء الجسم بقوى على شئ ونسبته الى اثر كل القوة بالنسبة
الى كل الجسم كنسبة جزء الجسم الى كله (والجملة تقوى على مجموع
تلك الاشياء والالكان الجزء) اى جزء القوة بالنسبة الى جزء الجسم
(مساويا لكل) اى كل القوة بالنسبة الى كل الجسم اواكثر منه
(فى التأثير هف) اذ لا تفاوت بين الجسمين البسيطين المتساويين
صغرا وكبرا فى قبول الحركة الا باعتبار قوتين خلطنا فيهما فاذا قطع النظر
عن القوتين كان الجسمان متساويين فى قبول الحركة ولم يكن لزيادة
قدر الجسم اثر فلا تفاوت هناك الا فى المتحركين فيجب التفاوت
بين الحركتين على نسبة تفاوتهما (ومتى كان كذلك فالجموع)
اى القوة كلها (لا تقوى على غير المتناهية لان الجزء منها اما ان يقوى
على جملة متناهية من مبدأ معين او على جملة غير متناهية والثانى
باطل اذا لجموع يقوى) من ذلك المبدأ (على ما هو ازيد منه فيلزم

الزيادة على غير المتناهي المتسق النظام هـ) قل امله انما قيد غير
 المتناهي بالمتسق النظام لان الزيادة على غير المتناهي اذا لم يكن
 الانتظام متسقا غير مستحيلة كالشهور والسنين الماضية فانهما غير
 متناهيين مع ان الشهور اكثر من السنين وكذا حكم الآلاف
 المتضاعفة والمئات المتضاعفة الى غير النهاية وتوضيحه ان المراد
 بكون غير المتناهي متسق النظام ان يكون امتدادا واحدا متصلا في
 نفسه ولا يلزم من اتصال الزمان في نفسه اتصال الشهور والسنين
 لانهما لا تحصلان الا باعتبار العدد العارض للاجزاء المفروضة
 للزمان ولا يبقى ح الاتصال والاتساق وما قيل من انه يرد عليه مالا
 يتدفع عنه وهو ان الاتساق لا يوجد في اجزاء الحركة اقول يمكن
 دفعه بان المط موقوف على اتساق الحركة في نفسها وهو حاصل
 ولا ينافي فيه عدم اتساقها باعتبار العدد العارض لاجزائها المفروضة
 وقد يقال يمكن ان يكون المراد باتساق النظام عدم الانقطاع ويعنى
 بالزيادة على غير المتناهي العديم الانقطاع الزيادة عليه في جهة عدم
 تناسيه وذلك لازم فيما نحن فيه لفرض وقوع الحركتين من مبدأ
 واحد ويكون هذا القيد احترازا عن الزيادة على غير المتناهي
 في جهة التناهي فانها غير مستحيلة بل واقعة كسلسلتين من الحوادث
 الغير المتناهية مبتدأتين من مبدئين مختلفتين احديهما من يوم
 والاخر من يوم آخر قبل ذلك اليوم او بعده والدليل على هذا ان
 المص لم يذكر قيد كون الزيادة في جهة عدم التناهي ولا بد من ذكره
 لما ذكرنا ان الزيادة بدون غير مستحيلة واما الاتساق بمعنى الاتصال وان
 كان واجب الذكر ايضا لعدم الاستحالة بدونه الا ان المص ترك ذكره
 لظهوره في الحركة واقول زيادة غير متناهية على غير متناهية مستحيلة اذا
 كانا امتدادين مبدأ هما واحد فان لم يكونا امتدادين كاعداد الشهور
 والسنين او لم يكن مبدأ هما واحدا كما اذا اعتبر خط غير متناهية
 مبدأ وسط خط كذلك فلا استحالة في الزيادة المذكورة
 ولا يبعد ان يكون قوله المتسق النظام اشارة الى هذين القيدين

وقد يقال لانهم ان التفاوت واقع في الطرف المقابل للمبدأ المفروض حتى يلزم منه المحال لم لا يجوز ان يقع التفاوت في الخلال لاختلاف الحركتين في السرعة والبطؤ (فعلم ان الجزء يقوى على جملة متناهية والجزء الاخر مثله فالجموع لا يقوى على غير المتناهي لان انضمام المتناهي الى المتناهي) مراتب متناهية (لا يوجب اللانهاى) وانما كانت مراتب الانضمام متناهية لان القسمة الخارجية الممكنة للجسم متناهية وما قيل من ان الجسم قابل للقسمة الى غير النهاية فقد سبق تحقيقه على وجه لا ينافي ما ذكرناه (ثبت ان كل ما يقوى عليه القوة الجسمانية) من الحركات (فهو متناهى فصل في ان الحرك القريب) اى بلا واسطة محرك آخر (للفلك قوة جسمانية) نسبتها الى الفلك كنسبة الخيال اليها في ان كلا منهما محل ارتسام الصور الجزئية الا ان الخيال مخدس بالماغ وهى سارية في جرم الفلك لبساطته وعدم رحبان بعض اجزائه على بعض في المحلطة وتسمى نفسا منطبعة اعلم انهم اختلفوا في محركات الافلاك الجزئية للكواكب السبعة السيارة فذهب فريق الى ان كل كوكب منها ينزل مع الافلاك بمنزلة حيوان واحد ذى نفس واحدة تتعاقى بالكوكب اولاً وبافلاكه بواسطة الكوكب بعد ذلك كما يتعاقى نفس الحيوان بقلبه اولاً وباعضائه الباقية بعد ذلك بتوسطه فالقوة المحركة منبعثة عن الكوكب الذى هو كالقلب في افلاكه التى هى كالجوارح والاعضاء الباقية وعلى هذا يكون النفوس الفلكية تسعاً اثنان للفلك الاعظم وفلك البروج وسبع للسيارة وافلاكها وذهب الشيخ ومن تابعه الى ان كل فلك من الافلاك المذكورة ذو نفس محركة اياه وكذلك كل كوكب وقد اثبتوا للكواكب ايضا حركات وضعية على انفسها فعدد النفوس المحركة على هذا الرأى عدد الافلاك والكواكب جميعاً (لان الحركات الاختيارية) يعنى الارادية (الجزئية) لاتقع الا عن ارادة تابعة فى الاغلب لشوق الى طلب امر ملايم ويسمى شهوة او الى دفع امر متنافر ويسمى غضبا وبذل على مفارقة الارادة للشوق

كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيهِ كافي الدواء البشيع ومنه يعلم ان الفعل الاختياري قديرة تب على تصور النفع او الضرر من غير توسط شوق هناك وغير مريدا لتناول ما يشتهيهِ كما اذا منع مانع من حياة او من حياة ثم ذلك الشوق منبعث عن تصور ذلك الامر الملائم او المتنافر من حيث انه ملائم او منافر تصورا مطابقا او غير مطابق وح (اما ان تقع على اختيار) تصور (كلى او جزئى لا سيل الى الاول لان التصور الكلى نسبتة الى جميع الجزئيات على السوية فلا يقع منه بعض الحركات الجزئية دون بعض والا لزم الترجيح بالامر جج فبدأ التحريكات الجزئية) الارادية (تصورات جزئية) قيل لو كان المعتبر في صدور الفعل الجزئى التصور الجزئى لزم الدور لان تصوره من حيث انه يمنع من وقوع الشر كنه يتوقف على وجوده لا هنا قبل حدوث السواد المعين مثلا لا لتصور السواد المعين الواقع في هذا المحل في هذا الوقت على هذا الشرط والمقيد بهذه القيود وان كانت الوفا لا يكون الا كليا واما تصور هذا السواد من حيث شخصيته المانعة عن فرض الاشتراك فلا يحصل الا بعد وجوده فلو توقف وجوده على مثل هذا التصور كان دورا واجيب عنه بان ادراك الجزئى قبل وجوده موقوف على حصوله في الخيال لا على حصوله في الخارج وحصوله في الخارج هو الذى يتوقف على تحصيل الفاعل اياه المتوقف على ادراكه فانه كما يكون حصول الجزئى في الخارج مبدءا لحصوله في الخيال فقد يكون حصوله في الخيال ايضا مبدءا لحصوله في الخارج ولا يلزم الدور (وكل ماله تصور جزئى فهو جسمانى) هذا لا يصح على اطلاقه اذ الدليل مخصوص بالجزئيات الجسمانية وقد صرح حوا بان الجزئيات المجردة ترسم في النفس (لان الصورة الجزئية ترسم وهى اصغر وترسم وهى اكبر فاما ان يكون الاختلاف في الصغر والكبر لاختلاف الصورتين بالحقيقة او لاختلاف المأخوذ منه الصورتان بالصغر والكبر او لاختلافهما في المحل من المدرك) قيل الحصرم لجواز ان يكون للاختلاف في الاعراض كالشكل والسواد واليباض واجيب عنه

بان المفروض تساويهما فيها وانول تساويهما في الاعراض
 بشخصها تمتع ومجرد اتساوى في ماهيات الاعراض لا يسد باب
 المناقشة لاحتمال ان يكون الاختلاف لتخصصاتها (لاسيل الى الاول
 لاننا تكلم في الصورتين من نوع واحد ولاسيل الى الثاني لان الصورة
 المختلفة بالصغر والكبر لا يجب ان يكون مأخوذة من خارج فتعين
 القسم الثالث فيكون الصورة الكبيرة منها مرشمة في (محل من المدرك
) غيرما ارتسمت فيه الصغيرة فينقسم (المدرك الى حالة (في الوضع
 وما هذا شأنه فهو جسماني) قيل قد ثبت بالبرهان ان القوة الجسمانية
 لا تقوى على التحريكات الغير المتناهية والنفس المنطبقة للفلك قوة
 جسمانية فكيف تصدر عنها هذه التحريكات الغير المتناهية وهل هذا
 الانساقض صريح واجيب عنه بان مصادي الحركات الفلكية هي
 الجواهر المفارقة بواسطة نفوسها الجسمانية المنطبقة في اجرامها
 والبرهان انما قام على ان القوة الجسمانية لا تكون مؤثرة اثار غير
 متناهية لا على ان لا يكون واسطة في صدور تلك الاثار ورو بانه لما
 جاز بقاء القوة الجسمانية مدة غير متناهية وكونها واسطة في صدور
 اثار لانهاى جاز ايضا كونها مبدأ تلك الاثار لانها المباشرة لتلك
 التحريكات عندهم اذا كانت واسطة فليجز ايضا ان مبا شرها استقلال
 وقد يجاب ايضا بان هذه التحريكات الغير المتناهية صادرة عن النفس
 المنطبقة بواسطة طريان الانفعالات الغير المتناهية عليها من النفس
 المجردة والثابت بالبرهان ان امتناع صدور التحريكات الغير المتناهية
 من القوة الجسمانية ابتداء من غير واسطة وذا لاينا في صدور التحريكات
 الغير المتناهية عنها بواسطة الانفعالات الغير المتناهية الطارية عليها
 من غيرها فتأمل (الفن الثالث في المنصريات وهو مشتمل على ستة
 فصول فصل في مسائل المنصرية وهي اربعة) بالاستفراء
 اذا المنصر اما باردا و حار وعلى التقديرين اما رطب او يابس فالبارد الرطب
 هو الماء والبارد اليابس هو الارض والحار اليابس هو النار والحار
 الرطب هو الهواء والمنصر هو الاصل في اللغز العربي كالاستفقس

في الالة اليونانية وهذه الاربعة من حيث انها تتركب منها المركبات
تسمى اسطقسات ومن حيث تتحل اليها المركبات تسمى عناصر
ومن حيث يحصل بنضدها عالم الكون والفساد يسمى اركانا ومن حيث
ينقلب كل منها الى الآخر يسمى اصول الكون والفساد (وكل واحد
منها يخالف الآخر في صورته الطبيعية) اى النوعية (والاشغل كل
واحد منهما بالطبع حين الآخر) المناسب ترك الكل اذ لا يلزم توافق
الكل عند عدم تخالف الكل (والنالى بط) اذ كل واحد منها
يهرب بطبعه عن حين غيره (والمقدم مثله وكل منها قابل للكون
والفساد) والصورة المحتملة للانقلابات اثني عشرة حاصلة من مقايسة
كل من الاربعة مع الثلاثة الباقية فستة منها لا واسطة فيها وهى
انقلابات احدى العناصر المتجاورين الى الآخر يعنى انقلاب الارض
ماء وبالعكس والماء هواء وبالعكس والهواء نارا وبالعكس وهى التى
تعرض المص لبيانها واما الستة الباقية فبعضها لا يحصل الا بواسطة
واحدة يعنى انقلاب الارض هواء وبالعكس والماء نارا وبالعكس
بعضها لا يحصل الا بواسطة اثنتين يعنى انقلاب الارض نارا او بالعكس
وهذا ما اشتهر بينهم وقال الشيخ ان الصاعقة تتولد من اجسام نارية
فارتقتها السحابة وصارت لاستبلاء البرودة على جوهرها متكاثفة
فلو صح ما ذكره لكانت اجزاء النار متقلبة الى اجزاء ارضية صلبة
بلا واسطة وايضا قد صرحوا بان النار القوية تجعل اجزاء الارضية نارا
(لان الماء) الصافى (ينقلب) في زمان قليل (حجرا) يقرب منه في الحجم
فلا مجال لان يتوهم ان فيها اجزاء ارضية انعقدت حجرا بعد ذهاب
الماء بالتبخير والنضوب وقيل ذلك معان في عين سيه كوه وهى قرية من
بلدة مراغة من بلاد اذربيجان وماؤه ينقلب حجرا مرصا (بالحجر ينحل
بالحليل الاكسيرية ماء) وذلك بتصويره ملحا اما بالاحراق او بالحقق مع
ما يجرى مجرى الملح كالوشا درشم اذا بته بالماء وقد يقال ان رباب الاكسير
يتخذون مياهها حارة ويحلون فيها اجساما صلبة حجرية - حتى يصير مياهها
جارية (وكذا الهواء ينقلب ماء كما يرى في قال الجبل فانه يغاظ

(الهواء) لشدة البرودة ويصير ماء (ويتفطر دفعة) من غير
 ان ينساق اليها سحاب من موضع آخر وينتقد من بخار منصاعد
 والشبح قد حكي انه شاهد ذلك في جبال طبرستان وطوس وغيرهما
 وقد يشاهد اهل المساكن الجبلية امثال ذلك كثيرا (والماء ايضا
 ينقلب هواء بالحر الشديد) كما يشاهد في الثياب المبلولة المطروحة
 في الشمس وعند غليان القدر (وكذا الهواء ينقلب نارا كما في كور
 الحدادين) اذا سدت المنافذ التي تدخل فيها الهواء الجديد والح
 في النفخ (والنار ايضا يقلب هواء كما في المصباح) فان ما ينفصل
 عن شعلته ولو بقيت له نار لرؤيت ولا حرق سقف الخيمة فاذن
 انقلب هواء وايضا النار الكاشة في كور الحدادين ينطفئ وتصير
 هواء (ونقول ايضا الكيفيات العنصرية زائدة على الصور الطبيعية
 لانها يستحيل في الكيفيات مثل التسخن والتبرد مع بقاء الصورة)
 الطبيعية بذواتها (ولو كانت الكيفيات نفس الصور لاستحال
 ذلك) لا يخفى عليك ان ما ذكره المص غير ظاهر في جميع الكيفيات
 لسائر العناصر (والبسائط) سواء كانت حقيقية او اضافية ليشمل
 الكلام المزاج الثاني ويكون تعريف المزاج جامعا (اذا تصفرت
 واجتمعت) وتماشت (في المركب وفصل بعضها في بعض بقواها)
 اي كيفياتها (المتضادة) قيل المراد تضاد الكيفيات ههنا هو
 التخالف طاقما لا التضاد الحقيقي المصطلح الذي يكون بين شيئين
 في غاية الخلاف والامكان الكلام هنا والالزاج الثاني كمزاج الذهب
 الحاصل من امتزاج الزئبق والكبريت لان مزاج الزئبق ليس في غاية
 البعد عن مزاج الكبريت تنشأ بهما ورد ذلك بأنه لاحاجة
 الى حمل الكلام على خلاف المصطلح فان المركبات بعضها حار وبعضها
 بارد وبعضها رطب وبعضها يابس وكما ان بين السواد واليباض على
 الاطلاق تضاد وغاية الخلاف كذلك بين الحرارة والبرودة والرطوبة
 واليبوسة (وصدر كل واحد منها سورة كيفية الاخرى) الظ
 ان ذهبه ما ذهب اليه بعض المحققين من ان الفاعل الكامر هو نفس

الكيفية والمنقمل المنكسر هو سورة الكيفية لانفسها فان الحرارة مثلا يكسر سورة البرودة والبرودة مثلا تكسر سورة الحرارة وانكسار سورة البرودة لا يجب ان يكون بسورة الحرارة بل يحصل ذلك بنفس الحرارة فان الماء القاتر اذا امتزج بالماء الشديد البرد يكسر سورة برودته وكذلك انكسار سورة الحرارة لا يازم ان يكون بسورة البرودة بل قد يحصل بنفس البرودة اذ الماء القليل البرد اذا امتزج بالماء الشديد الحرارة يكسر سورة حرارته (فيحصل كيفية متوسطة) توسط ما (بين الكيفيات المتضادة) بحيث يتسخن بالقياس الى البرودة ويستبرد بالقياس الى الحرارة وكذا الحال في الرطوبة واليبوسة (متشابهة في اجزائه) يعنى يكون الحاصل من تلك الكيفية في كل جزء من اجزاء المركب ممثلاً للحاصل في الجزء الاخرى متساوية في الحقيقة النوعية من غير تفاوت الا بالحل (وهى المزاج فصل في كائنات الجو) هى ما يحدث عن العناصر بلا مزاج ووجه التسمية ان اكثرها تحدث في الجو اى ما بين السماء والارض (اما السحاب والمطر وما يتعلق بهما فالسبب الاكثرى في ذلك تكاثف اجزاء البخار) وهو اجزاء هوائية يمازجها اجزاء صفار مائية تالفت بالحرارة لانحدز بينهما في الحس لغاية الصفر (المساعد لان ما يجاور الماء من الهواء يستفيد كيفية البرد من الماء) قيل هذه المقدمة ليست تمليلاً لما قبها بل هى مقدمة تفيدنا في انشاء البحث حيث قال فان كان كثيراً فقد ينقد سخياً ما طرا اقول يمكن توجيه الكلام بوجه لا يكون هذه المقدمة مستدركة ههنا بان يقال قد ذكروا ان للهواء اربع طبقات الاولى ما عتج مع النار وهى التى تتلاشى فيها الادخنة المرتفعة عن السفل ويتكون فيها الكواكب ذوات الاذئاب والنيازك وما يشبههما الثانية ما بقرب من الخلوص اذ لا يصل اليه حرارة ما فوقه ولا برودة ما تحته من الارض والماء هى (الهواء الغائب) وهى التى تحدث فيها الشهب السائلة الهواء البارد المختلط بالاجرة المائية ولا يصل اليها شعاع الشمس بالانه كاس من وجد الارض ويسمى طبقة زمهريرة وهى منشأ السحاب والرعد والبرق والصاعقة

الرابعة الهواء الكثيف الذي يصل اليه اثر شعاع الشمس والطبقتان
الاوليان منها مجاورتان للنار والاخريان الماء فحاصل كلامه ان كلا
من الطبقتين الاخريين تستفيد كيفية البرد من مخلطة تلك الابخرة
المائية لكن الطبقة الرابعة لا تبقى على صرافة برودتها التي اكتسبتها من
مخلطة تلك الابخرة لوصول اثر شعاع الشمس اليها بالانعكاس
(ثم الطبقة) الثالثة (التي ينقطع عنها تأثير شعاع الشمس تبقى باردة
فاذا بلغ البخار في صعوده اليها تكاثف) بواسطة البرد (فان لم يكن
البرد قويا اجتمع تلك البخار وتقاطر) للثقل الحاصل من التكاثر
والانجماد (فالاجتمع هو السحاب والمقطر هو المطر وان كان البرد
قويا فاما ان يصل البرد الى اجزاء السحاب قبل اجتماعها اولايصل)
قبل اجتماعها بل يصل بعده (فان وصل) قبل اجتماعها (ينزل)
السحاب (ثلجا وان لم يصل) قبل اجتماعها بل وصل بعده (ينزل بردا)
بقبح الرائ (واما اذا لم يصل البخار الى الطبقة الباردة) الزمهريرية
لقلة الحرارة الموجبة للصعود (فان كان كثيرا فقد ينجمد سحابا مطرا)
اذ اصابه برد كما حكى الشيخ انه شاهد البخار قد صعد من اسافل بعض
الجبال صعودا يسيرا وتكاثف حتى كانه مكبة موضوعة على وهدة
فكان من هو فوق تلك الغمامة في الشمس وكان من تحته من اهل
القرية التي كانت هناك يمتطرون (وقد لا ينجمد ويسمى ضبابا)
ويرتفع بادنى حرارته تصل اليه لكثرة لطافته (وان كان قليلا
فاذا ضرب البرد) اى برد الليل (فان لم ينجمد فهو الطل وان انجمد فهو
الصقيع) ونسبته الى الثلج كنسبة الطل الى المطر وقد يكون السحاب
من انقباض الهواء بالبرد الشديد فيحصل ح منه الاقسام المذكورة
ولذا قيد المص السبب فيما سبق بالاكثرى (واما الرعد والبرق فسيبهما
ان الدخان) هو اجزاء نارية بخاطها اجزاء صفار ارضية تاطفت
بالحرارة لانعايز بينهما في الحس لغاية الصغر (اذا ارتفع) مع البخار
مختاطين وانجمد السحاب من البخار (واحتبس) الدخان (فيما بين
السحاب فاذا صعد) الدخان فما صعد من الدخان (الى العلو)

لبقاء حرارته (او نزل الى السفلى) لزوالها (يمزق السحاب) في صعوده
أو نزوله (تمزيقا عنيفا) فيحصل صوت هائل (هو الرعد) تمزيقه
 وتغلظه وأن اشتعل (الدخان المائي من الدهنية) بالحركة العنيفة (المقتضية للمحاربة) (كان برقا) ان كان لطيفا وينطفي بسرعة (وصاعقة)
 ان كان غايظا ولا ينطفي حتى يصل الى الارض واذا وصل اليها فرمى
 صار لطيفا ينفذ في التخلخل ولا يحرقه ويذيب الاجسام المنسجمة
 ويذيب الذهب والفضة في الصرة مثلا ولا يحرقها الا ما احترق
 من المذوب وربما كان كثيفا غليظا جدا فيحرق كل شيء اصابه وكثيرا
 ما يقع على الجبل فيدكه دكا (واما الرياح فقد يكون بسبب ان السحاب
 اذا قل (لكثرة البرد) اندفع الى السفلى فصار (لتسخنه بالحركة)
 الاجزاء المائية في اثائها (هواء متحرك) في ريحا وايضا يتوج الهواء
 بالاندفاع المذكور فيحصل منه الريح (وقد يكون لاندفاع يعرض)
 بسبب تراكم السحب وتزاجها او لاختلافها في القوام فيندفع الكثيف
 الرقيق (فيصير السحاب من جانب الى جهة اخرى وقد يكون
 لاتبساط الهواء بالتخلخل في جهة) في ازد ياد مقداره بدون الضمام
 جسم آخر اليه (واندفاعه من جهة الى جهة اخرى) فيندفع
 ما يجاوره وذلك المجاور ايضا يدافع ما يجاوره فيمتوج الهواء
 ويضعف تلك المدافعة شيئا فشيئا الى غاية ما فتقف وقد يحدث
 ايضا من تكاثف الهواء لانه اذا صغر حجمه يتحرك الهواء المجاور له
 الى جهة ضرورة امتناع الخلاء (وقد يكون بسبب برد الدخان المنصعد)
 الى الطبقة الزهرية (ونزوله ومن الرياح ما يكون سهوما) اى متكيفا
 بكيفية سمة (محرقا) فديرى فيه حرة شغل النيران لاحتراقه في نفسه
 بالاشعة (وقيل باختلاطه مادة بقية الشهب او لمروءه بالارض الحارة
 جدا) وقد يحدث رياح مختلفة الجهة دفعة فيدافع تلك الرياح الاجزاء
 الارضية فيضطرب تلك الاجزاء بينها مرتفعة كأنها تاتوى على انفسها
 وهو الاعصار (واما قوس قزح فهي انما تحدث من ارتسام ضوء
 النير الاكبر) اى الشمس (في اجزاء رشيّة) صغيرة صقيلة متقاربة غير متصلة

(مستديرة) اى واقعة على هيئة الاستدارة وبيان انه اذا وجد في خلاف جهة الشمس الاجزاء المذكورة على وضع ينعكس الشعاع البصرى عن كل منها الى الشمس وكان وراء تلك الاجزاء جسم كثيف او جبل او سحب مظلم كدر وكانت الشمس قريبة من الافق وادبرنا على الشمس ونظرنا الى تلك الاجزاء وانعكس شعاع البصر عنها الى الشمس فترى في كل من تلك الاجزاء ضوءها دون شكلها لانها تعلم بالتجربة ان الصقيل الذى ينعكس منه شعاع البصر اذا صغر جدا ادى الضوء واللون دون الشكل فكانت تلك الاجزاء على هيئة قوس مستضيئة اقل من نصف الدائرة وبحسب ارتفاع الشمس ينقص هذا القوس لانتقاص الاجزاء التى ينعكس منها الاشعة البصرية الى الشمس من الطرفين وانما احتاج حدوثها الى ان يكون وراء تلك الاجزاء الرشيعة جسم كثيف لتصير كالمראה فان الشفاف لا يرى فيه شئ اذا كان وراءه شفاف آخر وانما قيده كون الشمس قريبة من الافق فلان الاجزاء الرشيعة الكاشفة في الجو للطائفة يتخلل سريرا بادنى سخونة تصيبها من ارتفاع الشمس فان قلت لوضح ذلك ليرى في الجو احيانا شئ غير مستدير على الوان قوس قزح بان يكون اجتماع الاجزاء الرشيعة المذكورة على غير هيئة الاستدارة قلت لما تقرر في المناظر انه لا بد من تساوى زاويتي الشعاع والانعكاس فاذا اجتمعت تلك الاجزاء على غير هيئة الاستدارة لم ينعكس الشعاع من كل منها الى الشمس كما لا يخفى على من له تخيل صحيح (واختلاف الوانها بسبب اختلاف ضوء النور والوان الغمام المختلفة) وقد يقال ان الناحية العليا منها لما قربت من الشمس قوى فيها الاشراف فيرى احمرنا صعبا واما الناحية السفلى فلما بمدت عنها كانت اقل اشراقا فيرى فيها حرة مائلة الى سواد وهو الارجوانى وما توسط بينهما فان لونه متولد من ذين اللونين وهما الكراى ورد هذا بان الكراى لا ينامب هذين اللونين بل هو متولد من الصفرة والسواد وبان سبب اختلاف الوانها لو كان

اختلاف اجزائها بالقرب والبعيد مقبوسا الى النير كان الانتقال من احد
اللونين الى الاخر على سبيل التدرج فلم يكن الالوان الثلاثة متشابهة
الاجزاء عند الحس وقال الشيخ لست احصله (واما الهالة فايضا انما
يحدث من ارتسام ضوء النير في اجزاء رشيبة) صغيرة صقيلة مقاربة
غير متصلة (مستديرة) حول النير وبسببها انه اذا وجد بين الناظر
والنير الاجزاء المذكورة على وضع ينعكس الشعاع البصري من كل منها
الى النير ونظر في تلك الاجزاء فيرى في كل منها ضوء النير دون شكله
لما سبق فكان مجموعها على هيئة دائرة تامة او ناقصة وهي الهالة
وتدل حدوث المطر لدلالته على رطوبة الهواء واذا اتفق ان يوجد
سحابان على الصفة المذكورة احدهما تحت الاخرى حدثت هنالك
هالة تحت هالة ويكون التحتانية اعظم لانها اقرب الينا وزعم بعضهم
انه رأى سبع هالات معا واعلم ان هالة الشمس وتسمى الطفادة بضم
الطاء نادر جدا لان الشمس تخلل السحب الرقيقة وقد حكى الشيخ
في الشفاء انه رأى حولها تارة الهالة التامة وتارة الهالة الناقصة
على الوان قوس قوس (واما الشهب فسيبها ان الدخان اذا بلغ حين
النار وكان لطيفا) غير متصل بالارض (اشتعل فيه النار فانتقل الى النارية
ويلتهب بسرعة حتى يرى كالمناطق) وبسببها على ما ذكره المحقق
في شرح الاشارات انه يشتعل طرفه العالي اولائم يذهب الاشتعال فيه
الى اخره فيرى الاشتعال امتدا على سمت الدخان الى طرفه الاخر وهو
المسمى بالشهاب فاذا احتال الاجزاء الارضية نارا صرفة صارت
غير مرئية فظن انها طفتت وليس ذلك يطفؤا وان كان الدخان
غليظا لا ينطفي النار اياما او شهرا بقدر غلظه ويكون على صورة
ذوابة او ذنب اورمخ او حيوان له قرون وحكي ان بعد المسح عليه
السلام بزمان كثير ظهر في السماء نار مضطربة من ناحية القطب الشمالي
وبقيت السنة كلها وكانت اعظمها تغطي العالم من تسع ساعات من النهار
الى الليل حتى لم يكن احد يبصر شيئا وكان ينزل من الجو ما يشبه الهشم
والرماد وان اتصل الدخان بالارض يشتعل النار فيه فائتلة الى الارض

ويسمى الحريق (واما الزلزلة والفجارات العيون فاعلم ان البخار اذا احتبس في الارض ويميل الى جهته ويتبردها) في الارض (فينقلب مياها مختلطاً باجزاء بخارية فاذا صكرت بحيث لا يسمعه الارض اوجب انشقاق الارض وانفجرت منها العيون) قال ابو البركات البغدادي في المعتبر ان السبب في العيون والقنوت وما يجري مجراها هو ما يسيل من مياه الثلوج ومياه الامطار لانهما تجدد بزيادة زيادتها وتنقص بقصاها وان استحالة الاهوية والابخرية المحصورة في الارض لا مدخل لها في ذلك واحتج بان باطن الارض في الصيف اشد بردا منه في الشتاء فلو كان بسبب هذه استحالتها لوجب ان يكون العيون والقنوت ومياه الابار في الصيف ازبد وفي الشتاء انقص مع ان الامر بخلاف ذلك على ما دللت عليه التجربة والحق ان السبب الذي ذكره صاحب المعتبر معتبر لاحالة الا انه غير مانع من اعتبار السبب الذي ذكره المص واحتججه في المنع انما يدل على انه لا يجوز ان يكون ذلك السبب هو السبب التام لانه لا يجوز ان يكون ذلك سبباً في الجملة (واذ اغلظ البخار بحيث لا ينفذ في مجاري الارض) او كانت الارض كثيفة عديم المسام (اجتمع) طالب الخروج (ولم يمكن الفوذ فزلزلت الارض) وكذا الرمح والدخان وربما قويت المادة على شق الارض فيحدث صوت هائل وقد تخرج نار لشدة الحركة المقترضة لاشتعال البخار والدخان المتمرجين على طبيعة الدهن (فصل في المعادن) المركب التام وهو الذي له صورة نوعية تحفظ تركيبه اما ان يكون له نشو ونماء او لا فالتشائي هو المعادن والاول اما ان يكون له حس وحركة ارادية او لا فالتشائي هو النباتات والاول هو الحيوانات وقد يقال لم يتنهض دليل على ان المعدني والنبات ليس لها حس وحركة ارادية وان المعدني ليس له نشو ونماء وذايته عدم الوجدان وانه لا يدل على العدم ولذا قال شارح التلويحات المركب ان تحقق كونه ذا حس وارادة فهو الحيوان ولا فان تحقق كونه ذا نماء فهو النبات ولا فهو المعدني وقد يتمسك لشعور النبات واختياره في الحركات بما يشاهد من ميلانه

عن سميت استقامته في الصعود اذا كان هناك مانع فانه قبل ان يصل الى ذلك المانع يعوج ثم اذا جاوزه عاد الى تلك الاستقامة وفي شجرة النحل واليقطين امارات شاهدة بذلك ويتمسك ايضا لاغتذاء المعدنى بما ظهر في المرجان من هيئة النماء (الابخرة والادخنة المحتبسة في الارض) اذا كثرت يتولد منها ماسر (واذا لم يكن كثيرة اختلطت على ضروب من الاختلاطات المختلفة في الكم والكيف فيكون منها الاجسام المعدنية فان غلب البخار) على الدخان (يتولد اليشم والبلور والزيبق والرصاص) وهو اما ابيض وهو القلبي او اسود وهو الاسرب واذا اطلق الرصاص اريد به الابيض (وغيرها من الجواهر المشقة) قيل في عد الزيبق والرصاص من هذا القسم نظر اما الرصاص فلانه من الاجسام السبعة التي يتولد من امتزاج الزيبق والكبريت ولانه لاشقىف فيه واما الزيبق فلانه لاشقىف فيه ايضا ولما تقرر عندهم من انه متولد من جسم خالطه اجزاء كبريتية في غاية اللطافة مخالطة شديدة بحيث لا يوجد له سطح الا وهو مغشى بغلاف من الاجزاء الكبريتية كالكقطرات المرشوشة على تراب هبائي مسحوق غاية السحق بحيث يصير كل قطرة منها مغشاة بغلاف ترابي يحفظها (وان غلب الدخان تولد الملح والزاج والنوشادر والكبريت ثم من اختلاط بعض هذه اى الزيبق (مع بعض) اى الكبريت (تولد الاجسام الارضية) اى الاجسام السبعة المتطرفة وهى المقابلة لضرب المطرقة بحيث لا ينكسر ولا تنفرك بل تلين وتدفع الى عقمها فتبسط (مثل الذهب والفضة) والنحاس والحديد والخراسين والاسرب والقلبي (فصل في النبات وله قوة) اى صورة نوعية (عديمة الشعور) عند الاكثر تحفظ تركيبه (ويصدر عنها حركات) النبات في الاقطار المسماة نمو (واقعا مختلفة بالآلات مختلفة) قيل فان الواحد لا يصدر عنه افاعيل مخافة الآلات مختلفة وفيه نظر لان قولهم الواحد من حيث هو واحد لا يصدر عنه الا واحد على تقدير صحته يستلزم ان لا يصدر عن الفاعل الواحد افاعيل مختلفة

الا بالجهات المختلفة سواء كانت تلك الجهات آلات او غيرها (ويسمى
 نفسا نباتية وهى كال) وهى ما يتم به النوع اما فى ذاته كهيئة السرير
 فانها كال للخشب السريرى لا يتم السرير فى حد ذاته الا بهما
 او فى صفاتها كاليابض فانه كال للجسم الابيض لا يكمل فى صفته
 الابيه والاول كال (اول) والثانى كال ثان (لجسم طبيعى) ليس
 المراد به ههنا ما يقابل الجسم التعليمى بل ما يقابل الجسم الصناعى واحترز به
 عن مثل الهيئة السريرية ومنهم من رفع الطبيعى على انه صفة
 لكمال واحترز به عن الكمال الصناعى فان الكمال الاول قد يكون
 صناعيا يحصل بصنع الانسان كافى السرير وقد يكون طبيعيا لا مدخل
 لصنعه فيه (الى) يجوز جره على انه صفة جسم اى جسم مشتمل
 على الالة ورفعه على انه صفة كال اى كان ذو آلة واحترز به عن صور
 البسائط والمعدنيات (من جهة ما يتولد ويؤبد ويفتدى فقط) واحترز به
 عن النفس الحيوانية والانسانية (فلها قوة غاذية) لاجل بقاء الشخص
 وهى القوة التى تحيل جسما آخر الى مشاكلة الجسم الذى هى فيه
 فتلصق تلك القوة ذلك الجسم المشاكل به بدل ما يتخلل عنه
 بالحرارة الغريزية او غيرها (ولها قوة نامية) لاجل كان الشخص
 والقياس ان يقال نمية لكنهم راعوا مشاكلة النامية (وهى التى
 تزيد فى الجسم الذى هى فيه زيادة فى اقطاره طولاً وعرضاً وعمقا)
 قيل احترز به عن الزيادة الصناعية فانها لا تكون فى الاقطار الثلاثة
 لان الزيادة الصناعية فى بعض الاقطار يوجب النقصان فى بعض
 آخر وفيد نظر لان زيادة الجسم المقتدى فى الاقطار باضمام الغدى
 اليه لانبفسه واذا كان كذلك فنقول فى الزيادات الصناعية ايضا
 اذا اضاف الصانع الى الشمعة مقدارا آخر من الشمع حصلت الزيادة
 فى الاقطار (الى ان يبلغ كال النشو) يخرج به مبدأ السمن والورم
 اذ ليس غايتهم بلوغ الجسم الى كال النشو وقيل هما خارجان بقوله
 (على تناسب ضيئى) اى نسبة تقتضيها طبيعة المحل وقد يقال
 ان السمن والورم خارجان بقوله فى اقطاره طولاً وعرضاً وعمقا اما السمن

فلانه لا يزيد في الطول بل في العرض والعمق واما الورم فلا متنازع
تورم القلب بالاتساق وتورم العظام عند الاكثرين اقول فيه بحث
لان المفهوم من زيادة الجسم في اقطار انثنت ان يزيد مجموعها من حيث
هو مجموع لان يزيد كل جزء من اجزائه وقد صرح بعض الحققين
بان السمن يزيد في الطول ايضا (ولها قوة مولدة لاجل) بقاء النوع
وهي التي تأخذ من الجسم الذي هي فيه جزء ويجعله مادة ومبدأ لمثله
او لشخص من جنسه ليشمل البقل واعلم ان ههنا ثلث قوى احديهما ما
يجعل الدم المستعد المئوية منيا في الاثنيين وثانيها ما يهيئ كل جزء
من المنى الحاصل من الذكر والانثى في الرحم لعضو مخصوص بان يجعل
بعضه مستعدا للعظمية وبعضه مستعدا للعصبية الى غير ذلك والمولدة
بمجموع هاتين القوتين فوحدتها اعتبارية وثالثها ما يصور مواد
الاعضاء بصورها الخاصة بها ويسمى مصورة وقد ذهب المحقق
الطوسي الى ان صدور التصوير عن قوة عديدة الشعور ممتنع وكان
المص ايضا ذهب الى ذلك فلذا لم يذكر المصورة ههنا (والغاية
تجذب الغذاء وتمسكه وتهضمه وتدفع ثقله فلها خواص اربع قوة جاذبة
ومأسكة وهاضمة ودافعة لاثقل) لا يبعد ان يتحد الغاذية والهاضمة
واكثر اطبا كجالينوس وابن سبيل المسيحي وصاحب الكاهن
وغيرهم من المتأخرين لم يفرقوا بينهما وغاية ما قيل في الفرق ان القوة
الهاضمة يتبدأ فعلها عند انتهاء فعل الجاذبة وابتداء فعل المأسكة
فاذا جذبت جاذبة عضو شيئا من الدم وامسكته مأسكة ذلك العضو
فلدم صورة نوعية فاذا استحال شيئا بالعضو فقد بطلت تلك
الصورة وحدثت صورة اخرى فيكون ذلك كونا للصورة العضوية
وفسادا للصورة الدموية وهذا الكون والفساد انما يحصلان بان
يحدث هناك من الطبخ ما لاجله يأخذ استعداد المادة للصورة
الدموية في الانتقاص ويأخذ استعدادها للصورة العضوية في
الاستعداد ولا يزال الاول ينتقص والثاني يشتد الى ان ينتهي المادة
الى حيث تبطل عنهما الصورة الاولى وهي الدموية فيحدث الاخرى

وهي العضوية فهنا حالتان احدهما سابقة على الاخرى فالحالة الاولى هي فعل القوة الهاضمة والثانية هي فعل القوة الغاذية واورد عليه انه لم لا يجوز حصول الحالتين بقوة واحدة فانه لو اعتبر تعدد مثل هذه الحالات واستدعت كل واحدة منها قوة على حدة لصارت القوى اكثر من المذكورة فان الغدالة تغيرات كثيرة بحسب مراتب الهضم بعضها يتغير في الكيف فقط وبعضها يتغير في الصورة النوعية ايضا ولما جاز ان يكون تلك التغيرات الكثيرة بقوة واحدة هي الهاضمة فايجز ان يكون التغير الى الصورة العضوية ايضا بتلك القوة بعينها فيكون هي مبطللة للصورة الدموية ومحصلة للصورة العضوية كما كانت مبطللة للصورة الغدائية ومحصلة للصورة الدموية (والناسية تقف من الفعل اولا) حين كمال انشؤ (ويبقى الغاذية تقف الى ان تعجز) فيعرض الموت وقيل هذا دليل على التباين بين القوتين وبمحتمل ان يكون هناك قوة واحدة يختلف احوالها بالقوة والضعف فتحصل برهة من الغداء ما يزيد على قدر المخمل وذلك في سن النواغى الى قريب من الثلاثين ثم يتطرق اليها شيء من الضعف فيحصل منه ما يساويه اى المخمل وذلك في سن الوقوف اعنى الى قريب من الاربعين ثم يزداد ضعفها فلا يقوى على تحصيل ما يساوى المخمل وذلك في سن الانحطاط الخفى الذى لا يقين اعنى الى قريب من ستين وفى سن الانحطاط الظاهر الذى هو ما بعده الى اخر العمر (فصل فى الحيوان وهو مختص بالنفس الحيوانية وهي كمال اول الجسم طبيعى الى من جهة ما يدرك) الجزئيات الجسمانية (ويتحرك بالارادة) اقول ههنا بحث لانه ان اراد لآلى من جهة هذين الامرين فقط على ما مر فى النباتات فلا يصدق التعريف على النفس الحيوانية لانها آلية من جهة الافعال النباتية ايضا وان اراد الآلى من جهتهما مطلقا فينتقض التعريف بالنفس الناطقة فالمناسب ان يقال من جهة ما يفعل الافعال النباتية ويدرك الجزئيات الجسمانية ويتحرك بالارادة فقط اللهم الا ان يقال انه ذهب الى ما زعمه بعضهم من ان بدن الحيوان يشتمل على صورة معدنية لحفظ التركيب وعلى نفس

نباتية للتغذية والتئيمية والتوليد وعلى نفس حيوانية للاحساس
والحركة الارادية ولا يرد مثل هذا على تعريف النفس النباتية لانها وان
صدر عنها اثر الصورة المعدنية وهو حفظ التركيب لكنها ليست
آلية من جهته (فلها) باعتبار ما يخصها من الآثار (قوة مدركة
ومحركة اما المدركة فهي اما في الظل اوفى الباطن اما التي في الظل
فهى خمس) والمراد ان المعلوم لنا من الحواس الظاهرة لان يمكن
التحقق في نفس الامر او المتحقق فيها كذلك بجواز ان يتحقق
في نفس الامر حاسة اخرى لبعض الحيوانات وان لم نعلمها كان الاكبر
لا يعلم قوة الابصار والعين لا يعلم لذة الجماع (السمع) وهو قوة
في العصبية المفروشة في مقر الصمخ التي فيها هواء محتقن كالطبل
فاذا وصل الهواء المتكثف بكيفية الصوت تتوجه الحاصل من قرع
او قلع عنيقين مع مقايمة المقروع للقارع والمقلوع للقالع الى تلك
العصبية وقرعها ادركته القوة المودعة فيها وذلك اذا كان الهواء قريبا
منها وليس المراد بوصول الهواء الحامل للصوت الى السامعة
ان هواء واحدا بعينه يتجمجج ويتكثف بالصوت ويطلق اليها بل انما
يجاور ذلك الهواء المتكثف بالصوت يتجمجج ويتكثف ايضا وهكذا
الى ان يتجمجج ويتكثف به الهواء الراكد في الصمخ فيدركه السامعة ح
(والبصر) وهو قوة في ملتقى عصبين نابتين من مقدم الدماغ
مخوفتين تقاربان حتى تتلاقيان وتقاطعان تقاطعا صائبا ويصير
تجويفهما واحدا ثم يتباعدان الا العينين فذلك التجويف الذي هو
في الملتقى اودع فيه القوة الباصرة وتسمى بجمع النور والمذاهب
المشهورة للحكماء في الابصار ثلثة الاول مذهب الريانيين وهوان
الابصار بتخروج الشعاع من العينين على هيئة مخروط رأسه عند
مركز البصر وقاعدته عند سطح المبصر ثم انهم اختلفوا فيما بينهم
فذهب جماعة الى ان ذلك المخروط مصمت وذهب جماعة اخرى الى
انه مركب من خطوط شعاعية مستقيمة اطرافها التي الى البصر
مجمعة عند مركزه ثم تمتد متفرقة الى المبصر فيانطبق عليه من المبصر

اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع بين اطراف تلك الخطوط
 لم يدركه ولذلك ينبغي على البصر المسامات التي في غاية الرقة في
 سطوح المبصرات وذهب جماعة تائسة الى ان الخارج من العينين
 خط واحد مستقيم فاذا انتهى الى المبصر يتحرك على سطحه في
 جهتي طوله وعرضه حركة في غاية السرعة ويتخيل بحركته هيئة
 مخروط والثاني مذهب الطبيعيين وهو ان الابصار بالانطباع
 وهو اختصار عند ارسطو واتباعه كالشيخ الرئيس وغيره قالوا ان
 مقابلة المبصر للباصرة توجب استعدادا يفيض به صورته على الجليدية
 ولا يكفي في الابصار الانطباع في الجليدية والا لرأى شئ واحد
 شيئين لانطباع صورته في جليدي العينين بل لابد من تأدي
 الصورة من الجليدية الى ملتقى العصبين المجوفتين ومنه الى الحس
 المشترك انتقال العرض الذي هو الصورة بل ارادوا ان انطبعا
 في الجليدية معد لفيضان الصورة على الملتقى وقيضاها عليه معد
 لقيضاها على الحس المشترك واشتاك مذهب طائفة من الحكماء
 وهو ان الابصار ليس بانطباع ولا بخروج الشعاع بل بان الهوا
 المشف به الذي بين البصر والمرئي يتكيف بكيفية الشعاع الذي
 في البصر ويصير بذلك آلة للابصار (والشم) وهو قوة في الزائتين
 النائتين من مقدم الدماغ الشبهتين بحلمتي الشدى والجمهور على ان
 الهواء المتوسط بين القوة الشامة وذى الراححة يتكيف بالراححة الاقرب
 فالاقرب الى ان يصل الى ما يجاور الشامة فتدركها وقال بعضهم
 سببه بنجر وانفصال اجزاء من ذى الراححة يتخالط الاجزاء الهوائية
 فيصل الى الماشم وقد يقال انه يفعل ذو الراححة في الشامة من غير
 استحالة في الهواء لا يتنجر ولا انفصال (والذوق) وهو قوة في
 العصبية المفروشة على جرم اللسان واراكمها بتوسط الرطوبة اللعابية
 بان يتخالطها اجزاء لطيفة من ذى الطعم ثم تنوص هذه الرطوبة
 معها في جرم اللسان الى الذائقة فالمحسوس ح هو كيفية ذى الطعم
 ويكون الرطوبة واسطة لتسهيل وصول الجوهر الحامل للكيفية الى

الحاسة اوبان يتكيف نفس الرطوبة بالطعم بسبب الجاورة فيغوص
 وحدها فيكون المحسوس كيفيتها (واللمس) وهو قوة في العصب
 المخاط لاكثر البدن وذهب الجمهور الى انها قوة واحدة وقال كثير
 من المحققين ومنهم الشيخ انها اربعة الحاكمة بين الحرارة والبرودة
 وبين الرطوبة واليبوسة وبين الخشونة والملاسة وبين الاين والصلابة
 ومنهم من زاد الحاكمة بين الثقل والخفة (واما التي في الباطن فهي خمس
 ايضا بالاستقراء الحس المشترك والخيال والوهم والحافظة والمنصرف (
 عد جميعها من المدركة مع ان القوة المدركة منها هي الحس المشترك والوهم
 فقط لان الباقي معين على الادراك (اما الحس المشترك) ويسمى
 باليونانية بنطاسيا اي لوح النفس (فهو قوة مرتبة في) مقدم
 (التجويف الاول) من التجاويف الثلاثة التي (في الدماغ تقبل جميع
 الصور المنطبقة في الحواس الظاهرة) فهو لاه كجواسيس لها ولذا
 يسمى حسا مشتركا (وهو غير البصر لانا نشاهد القطرة البازلة
 خطا مستقيما والنقطة الدائرة بسرعة خطا مستديرا وليس ارتسامهما)
 اي الخط المستقيم والمستدير (في البصر اذ البصر لا يرسم فيه
 الا المقابل وهو القطرة والنقطة فاذا ارتسامهما انما يكون في قوة
 اخرى غير البصر يرسم فيها صورة القطرة والنقطة) وتبقى قليلا
 على وجه يتصل الارتسامات البصرية المتسايلد بعضها ببعض
 فيشاهد خطا واعترض عليه بانه يجوز ان يكون اتصال الارتسام
 في الباصرة بان يرسم المقابل الثاني قبل ان يزول المرتسم الاول
 بقوة ارتسام الاول وبسرعة تعقب الثاني فيكونان معا (واما الخيال
 فهو قوة مرتبة) في مؤخر (التجويف الاول) من الدماغ عند
 الجمهور وقال المحقق في شرح الاشارات كان الروح المصبوب في البطن
 المقدم هو آلة الحس المشترك والخيال الا انما في مقدم ذلك البطن
 بالحس المشترك اخص ومافي مؤخره بالخيال اخص (يحفظ جميع
 صور المحسوسات ويمثلها بعد الغيوبة وهي خزانة الحس المشترك)
 فاننا اذا شاهدنا صورة ثم ذهلنا عنها زمانا ثم نشاهدنا مرة اخرى

نحكم عليها بانها هي التي شاهدناها قبل ذلك فلم يكن تلك
 الصورة محفوظا فينا زمان الدهول لامتنع الحكم بانها هي التي
 شاهدناها قبل ذلك قيل هذه الملازمة ممنوعة لجواز ان يكون
 انحفاظها في بعض الاشياء الغائبة عنا ويكون الاختلاف بين حالتى
 الدهول والتسيان بملكة الاتصال بها وعدمها واعترض عليه
 بان الغائب الحافظ للصور اما ان يكون جوهرًا مفارقًا او قوة
 جسمانية والاول بطلان المفارق لارتسم فيه الصورة الجزئية
 المتكيفة بالعوارض المادية وكذا الثاني لانه لو امكن ان ندرك شيئا
 بالقوة الجسمانية الغائبة عنها بالاتصال لا يمكن ان يبصر شخص ويسمع
 بباصرة الغير وسامعته وبطلان ذلك لا يخفى على احد اقول فيه بحث
 لانه لا يلزم من كون الغائب الحافظ للصورة قوة جسمانية امكان
 ان ندرك شيئا بالقوة الجسمانية الغائبة عنا بالاتصال حتى يلزم امكان
 ان يبصر شخص ويسمع بباصرة الغير وسامعته بل اللازم منه هو
 امكان ان ندرك شيئا ارتسم في قوة جسمانية غائبة بالاتصال كالقوة
 الحائلة في الاجرام السماوية وهذا غير ظاهر البطلان وقد يقال الذى
 يدل على وجود هذه القوة ان القول غير الحفظ ولهذا يوجد
 احدهما بدون الاخر كما في الماء فانه يقبل ولا يحفظ والقوة الواحدة
 لا يصدر عنها الافعال واحد فيستحيل ان يكون القوة الواحدة
 قابلة وحافظة معا فاقابلة وهي الحس المشترك غير الحافظة
 وهي الخيال وفيه نظر لان الحفظ بالقبول ومشروط به ضرورة
 فقد اجتمعا في قوة واحدة يسمونها بالخيال على ان القبول والادراك
 من قبيل الانفعال دون الفعل فاجتماع الحفظ والقبول في شيء
 واحد لا يقدر في قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
 (واما الوهم فهو قوة مرتبة في) الدماغ كله لكن
 الاخص بها هو آخر (التجويف الاوسط من الدماغ يدرك المعاني)
 هي ما لا يدرك بالحواس الظاهرة (الجزئية الموجودة في الحسوسات
 كالقوة الحافظة في الشاة بان الذئب مهروب عنه والولد معطوف

عليه واما الحافظة فهي قوة مرتبة في اول التجويف الاخير من الدماغ
يحفظ ما يدركه انقوة الوهمية من المعاني الجزئية الغير المحسوسة)
المعينة (الموجودة في المحسوسات وهي الخزانة القوة الوهمية واما
المتصرفة فهي قوة مرتبة في البطن) اى التجويف (الاوسط
من الدماغ) وسلطانها في الجزء الاول من ذلك التجويف (من شأنها
تركيب بعض ما في الخيال) او الحافظ من الصورة والمعاني مع بعض
(وتفصيل بعضه عن بعض) وهذه القوة اذا استعملها العقل في مدركاتهما
بضم بعضهما الى بعض او فصله عنه سميت مفكرة واذا استعملها
الوهم في المحسوسات مطلقا سميت متخيلة فان قيل كيف يستعملها الوهم
في الصور المحسوسات مع انه ليس مدركا لها اجيب بان القوى الباطنة
كالمرآيا المتقابلة فينعكس الى كل منها ما ترسم في الاخرى والوهمية
هي سلطان تلك القوى فلها تصرف في مدركاتهما بل لها سلطنة على
مدركات العاقلة فتتازعها وتحكم عليها بخلاف احكامها) واما القوة
المحركة فينقسم الى باعثة وفاعلة اما الباعثة (وتسمى قوة سوية
) فهي القوة التي اذا ارتمت في الخيال صورة مطلوبة او مهربة عنها
حلت (اى تلك القوة) الفاعلة على التحريك (اى على تحريك الاعضاء
) وهي (اى الباعثة) ان حلت الفاعلة على تحريك تطالب به
الاشياء المتخيلة) سواء كانت (ضارة في نفس الامر او نافعة طالبا
لحصول اللذة يسمى قوة شهوانية) لان حلها على هذا تابع للشوق
الى تحصيل الملايم يسمى شهوة (وان حلت) الباعثة (الفاعلة
على تحريك يدفع به الشيء المتخيل) سواء كان (ضارا في نفس الامر
او نافعا طالبا للفاية يسمى قوة غضبية) لانه ينافي الحيل على الشوق
الى دفع المتأفر المسمى غضبا (واما الفاعلة فهي التي تمد العضلات)
بقبضها وبسطها وتشبيحها وارتخائها (على التحريك فصل
في الانسان وهو يختص بالنفس الناطقة وهي كمال اول الجسم طبيعي
آلى من جهة ما تدرك الامور الكلية والجزئيات) الجردة (وتفعل
الافعال الفكرية) والحسية (فلها) باعتبار ما يخصها من الآثار

(قوة عاقلة تدرك بها التصورات والتصديقات) اى الامور التصويرية والتصديقية وتسمى تلك القوة العقل النظرى والقوة النظرية (وقوة عاملة يتحرك بها بدن الانسان الى الافعال الجزئية بالفكر واروية اوالحدس على مقتضى آراء) واعتقادات (تخصها) اى تلك الافعال وتسمى تلك القوة العقل العملى والقوة العملية (والنفس) باعتبار القوة العاقلة (لها مراتب اربع المرتبة الاولى ان تكون خالية عن جميع المعقولات بل هى مستعد لها) اى التى يكون ثقلها بالانطباع فان النفس لا يخ عن العلم الحضورى بنفسها (وهى) اى هذه المرتبة (العقل الهولانى) واكثر اطلاقد على النفس فى هذه المرتبة وكذا الحال فى سائر المراتب (والمرتبة الثانية ان يحصل لها المعقولات البدئية) بسبب احساس الجزيات والتنبيه لما بينها من المشاركات والمباينات فان النفس اذا احست بجزيئات كثيرة وارتسمت صورها فى آلتها الجسمانية ولاحظت نسبة بعضها الى بعض استعدت الى ان تفيض عليها من المبدأ صور كلية واحكام فيما بينها بالضرورة (وتستعد) استعدادا قريبا (لان تنتقل من البدهيات الى النظريات) بالفكر اوالحدس (وهى العقل بالملكة) قيل لما حصل لها من ملكة الانتقال الى النظريات وفيه نظر اذ ليس فى هذه المرتبة الا استعداد الانتقال والمراد بالملكة ما يقابل الحال اى الكيفية الراضحة لان استعداد الانتقال الى النظريات راسخ فى هذه المرتبة او ما يقابل العدم كانه قد حصل للنفس فيها وجود الانتقال اليها بناء على قرينه كاسمى العقل عقلا بالفعل مع كونه بالقوة لان قوته قربته الى الفعل جدا (والمرتبة الثالثة ان يحصل لها المعقولات النظرية لكن لا تظالمها بالفعل بل صارت محزونة) عندها بحيث يستحضرها متى شئت بلا حاجة الى كسب جديد وذلك انما يحصل اذا لاحظت النظريات الحاصلة مرة بعد اخرى حتى تحصل لها ملكة تقوى بها على ذلك الاستحضار (وهى العقل بالفعل) وقال صاحب الحكايات عندى انه لا اعتبار بملكة الاستحضار فى العقل بالفعل بل القدرة على الاستحضار فى الجملة كافية فيه فانه اذا احضرت

المعقولات مرة مثلا وذلت عنها فهي قادرة على استحضارها فهذه
المرتبة لو لم يكن عقلا بالفعل لم ينحصر مراتب القوة النظرية في الاربعة
فلا بد من الاقتصار على الاقتدار على الاستحضار (والمرتبة الرابعة
ان تطالع المعقولات المكتسبة وهي العقل المطلق) اعتبرها اكثرهم
بالقياس الى كل معقول بانفراده ولا شبهة في وقوعها في هذه النشأة
وقد يعتبر بالقياس الى جميع المعقولات معا والظ انه ح انما تكون
في دار القرار ومنهم من جوزها في هذه النشأة لنفوس كاملة لا يشغلها
شان عن شان فانهم مع كونهم في جلايب من ابدانهم قد انخرطوا في سلك
المجردات التي تشاهد معقولاتها دائما واعلم ان العقل بالفعل متأخر
في الحدوث عما سماه المص عقلا مطلقا لان المدرك مالم يشاهد مرات
كثيرة لا يصير ملكة ومتقدم عليه في البقاء لان المشاهدة تزول بسرعة وتبقى
ملكة الاستحضار مستمرة فيتوصل بها الى مشاهدته ففهم من نظر
الى التأخر في الحدوث فيحبطه مرتبة رابعة ومنهم من نظر الى التقدم
في البقاء فجعله مرتبة ثالثة (ويسمى معقولانها عقلا مستفادا)
لا يخفى على من احاط بكتب الفن ان ما ذكره خلاف اصطلاح القوم
فانهم لا يطلقون العقل المستفاد الا على النفس في المرتبة الرابعة
او نفس تلك المرتبة (ثم العقل بالملكة ان كان في النهاية بان يكون
حصول كل نظري بالحدس) من غير حاجة الى فكر (يسمى قوة قدسية
واعلم ان القوة العاقلة) اراد بها النفس الناطقة فانها كما يطلق
على مبدأ العقل للنفس تطاق على نفسها ايضا (مجردة عن المادة لانها
لو كانت مادية لكانت ذات وضع فاما ان لا تنقسم او تنقسم لاسييل
الى الاول لان كل ماله وضع) من الجواهر (فهو منقسم على ما مر)
في نفي الجزء (ولا سييل الى الثاني لان معقولانها ان كانت بسيطة يلزم
انقسامها) ان اراد بالبسيط مالاجزئه اصلا لا بالفعل ولا بالقوة فلا يلزم
قوله كل مركب انما يتربك من البسائط وان اراد به مالاجزئه بالفعل
فاللازم وهو الانقسام بالقوة غير مناف للبسائط (لان الحال في احد
جزئها غير الحال في الجزء الآخر) انما يتم هذا اذا كان الحلول سرانيا

وهو فيما نحن بصدده م (وان كانت مركبة وكل مركب انما يتركب من البسائط) ضرورة امتناع تركب الشيء من اجزاء غير متناهية (فيلزم اتقسام تلك البسطة هف وتقول ايضا ان التعقل) اى تعقل النفس المجردة (ليس بالالة الجسمانية والا يعرض لها الكلال) لضعف البدن كما يعرض لمبادئ الاحساسات والحركات (وليس كذلك لان البدن بمد الاربعين يأخذ في التقصان مع ان القوة العاقلة) اى مابه تعقل النفس (هناك تشرع في الكمال) واما الخرافة الطارئة في اواخر الشيخوخة فليس لضعف القوة العاقلة بل لاستتراق النفس في تدبير البدن المشرف تركيبه الى الانحلال وذلك الاستتراق يعوق عن تعقلاتها وقد يقال يجوز ان يضعف القوة العاقلة لضعف البدن وكان مازى من ازدياد الثقل بسبب اجتماع علوا كثيرة عند النفس وبسبب التمرن والاعتیاد فان المدمنين على فعل من المشايخ يقدرّون على ما لا يقدر على مثله الشباب الاقوياء وفي آخر سن الشيخوخة يستولى الضعف على البدن وكذلك على القوة العاقلة بحيث لا يبقى للتمرن والاعتیاد اثر يمتد به فيعرض الخرافة (وايضا) يجوز ان يكون المزاج الحاصل في زمان الكهولة اوفق للقوة العاقلة من سائر الامزجة وبذلك يقوى القوة العاقلة (وتقول ايضا ان النفوس الناطقة حادثة مع حدوث الابدان) كما ذهب اليه ارسطو خلافاً لافلاطون فانه قائل بقدمها (لانها لو كانت موجودة قبل البدن) وهى مختلفة متعددة (فالاختلاف بينها اما ان يكون بالماهية اولوازمها او بعارضها المفارقة لاجاثر ان يكون بالماهية ولوازمها لانها مشتركة بينها) استدلوا على اشتراكها في الماهية لشمول حد واحد لها وفيه نظر لانا لانهم ان ماعرفوا النفس به حد لها وان سلم فلم لا يجوز ان يكون حد الاقدار المشتركة بين النفوس وهى مختلفة بالحقيقة (ومابه الاشتراك غير مابه الامتياز ولا جاث ان يكون بالعوارض المفارقة لان العوارض انما تحقق الشيء بسبب القوابل) اى العوارض المفارقة للشيء لا تفيض من المبدأ القياض عليه الاقبال ذلك الذى واختلاف استعداداته (لان الماهية لا تستحق

العوارض لذاتها والا كان العارض لازما والقابل للنفس وعوارضها
 انما هو البدن فنى لم يكن الابدان موجودة) لم تكن النفوس موجودة
 على التعدد والاختلاف فتكون حادثة مع الابدان ضرورة * هذه
 الحجة مبنية على بطلان التناسخ اذ على تقدير صحته يجوز اختلافها
 قبل الابدان المتعلقة هى بها بالعوارض المفارقة الحاصلة بابدان
 اخر سابقة لا الى نهاية (القسم الثالث فى الالهيات) اى فى مباحث
 الحكمة الالهية بالمنى الاعم وهو مرتب على ثلاثة فنون لان مالا يقتصر
 الى المادة اما ان يكون مقارناتها وهو الامور العامة اولا والثانى
 اما يمكن او واجب (الفن الاول فى تقاسيم الوجود) قيل اراد بها الامور
 العامة لكونها امورا تنقسم الماهية اليها بحسب الوجود والمراد
 بالامور العامة مالا يختص بقسم من اقسام الموجودات التى هى
 الواجب والجوهر والعرض وقيل هى ما يشتمل جميع الموجودات
 او اكثرها وقيل هى الشاملة لجميع الموجودات على الاطلاق او على
 سبيل التقابل بان يكون هو مع ما يقابله شاملا وما كان هذا التعريف
 شاملا لجميع المفاهيم فان الاحوال المختصة لكل واحد من الجوهر
 والعرض ايضا مع ما يقابله يكون شاملا لجميع الموجودات زاد بعضهم
 قيذا آخر وهو ان يتعلق بكل واحد من المتقابلين غرض على (وهو
 مرتب على سبعة فصول فصل فى الكلى والجزئى اما الكلى فليس
 واحدا بالعدد) مشتركا بين كثيرين (فى الخارج والا لكان الشئ
 الواحد بعينه موصوفا بالاعراض المتضادة فى حالة واحدة مثل كونه
 ابيض واسود هـ) ومنهم من زعم ان اجتماع المتقابلين انما يمتنع
 فى الذات الواحدة الشخصية دون الذات الواحدة النوعية
 والجنسية وقال فالطبيعة الانسانية مثلا موجودة فى الخارج ومشاركة
 بين افرادها وهى فى كل فرد منها معروضة لتدخّل معين وليس
 المشترك بين تلك الافراد مجموع المعروض والعارض معا ليلزم اشتراك
 شخص واحد بعينه بين امور كثيرة بل المشترك هو المعروض وحده
 والاستحالة فيه ورد عليه بان كل موجود فى الخارج هو بحيث اذا نظر

اليه في نفسه مع قطع النظر عن غيره كان متعينا في ذاته غير قابل
 للاشتراك فيه بديهية فاوكان الطبيعة الانسانية موجودة في الخارج
 اكان مع قطع النظر عما يعرضها في الخارج متعينة في ذاتها غير قابلة
 للاشتراك فيها فلا يتصور ككونها موجودة في الخارج
 ومشتركة بين افرادها (بل هو معنى معقول في النفس مطابق
 لكل واحد من جزئياته في الخارج على معنى ان ما في النفس
 لو وجد في اى شخص من الاشخاص الخارجية اكان ذلك الشخص
 نفسه من غير تفاوت اصلا) يعنى او وجد متشخصا بشخص زيد
 كان عين زيد ولو وجد متشخصا بشخص عمرو كان عينه وهكذا الحال
 بالنسبة الى سائر افرادها وهذا انما يتأتى على مذهب من قال ان الحاصل
 في النفس هو ماهيات الاشياء واما من قال ان الحاصل فيها صورها
 واشباحها المخالفة لها بالحقايق فالكلى عنده هو الماهيات المألومة بها
 (واما الجزئى فاما يتعين بمشخصاته الزائدة على الطبيعة الكلية)
 كالوضع والابن وغيرهما افول ظاهر هذا الحكم غير صحيح على اطلاقه
 اذ الجزئى قد يتعين بنفسه كالواجب تعالى وقد يتعين بالطبيعة الكلية
 وح يكون منحصرة فيه وقد نقل صاحب المحاكمات عن بعض الفضلاء
 اننا لا نقل العوارض المشخصة فانها ان كانت عقلية لم تشخص شيئا خارجيا
 وان كانت خارجية فهى عارضة في الخارج ومن البين عند العقل
 ان تشخص العرض الخارجى بل وجوده موقوف على وجود المروض
 وتشخصه فكيف يحتاج في تشخصه الى العرض بل الحق ان المتشخص
 هو المبدأ القائل فان التشخص ليس الا هذه الهوية وهذه الهوية
 ربما تكون بذاتها وهو واجب الوجود وربما تكون هذه الهوية بالغير وهو الذى
 يحصل هذه الهوية ولا يعنى بالتشخص الا هذا (لان كل كلى فان نفس
 تصور غير مانع من الشركة) بين كثيرين بان يقال لكل واحد منها انه
 هو (والتشخص من حيث هو هو مانع من الشركة) فالتشخص زائد على
 الطبيعة الكلية) افول المناسب ان يقال فالتشخص زائد ليحقق التقريب
 ويمكن ان يتكلف ويقال المراد بالتشخص فيما سبق هو التشخص
 باعتبار انه يحمل الشخص شخصا كما يطلق المتنوع على الفصل

باعتبار انه يجعل النوع نوعا ويكون جميع الشخص باعتبار
 افراد الجزئى (فصل فى الواحد والكثير اما الواحد فيقال على
 ما لا ينقسم من الجهة التى يقال له انه واحد) المناسب ان يقال
 ما لا ينقسم من حيث انه لا ينقسم (وهو قد لا يكون واحدا بالشخص)
 ولا محالة يكون امورا متكررة لها جهة واحدة فهى اما مقومة
 لتلك الامور او عارضة لها اى خارجة عنها بخولة عليها او لا مقومة
 ولا عارضة (و) الاول (قد يكون بالجنس كالانسان والفرس المتحدين
 بالحيوان وقد يكون بالفصل او بالنوع كزبد وعمر المتحدين بالناطق)
 والانسان (و) الثانى (قد يكون بالمحمول) ان كانت جهة الوحدة
 محمولا بالطبع على تلك الامور (كالتقطن والثلج) المحمول عليهما
 الابيض (وقد يكون بالموضوع) ان كانت جهة الوحدة موضوعا بالطبع
 لهما (كالكاتب والفساحك) المحمولين على الانسان العارض لهما
 لخروجه عنهما وامكان حمله عليهما والثالث كنسبة النفس الى البدن
 ونسبة الملك الى المدينة فان للنفس تعلقا خاصا بالبدن بحسبه تتمكن
 من تدبيره والنصرف فيه دون غيره من الابدان وكذا للملك تعلق
 خاص بمدينة وبموجب ذلك يدبرها ويتصرف فيها دون غيرها
 من المداين فهذان التعلقان نسبتان متحدتان فى التدبير الذى ليس
 مقوما ولا عارضا بشئ منهما بل هو عارض للنفس والملك (وقد يكون
 واحدا بالعدد) كزبد اى بالشخص (وهو قد يكون غير حقيقى)
 اى قابل للتقسمة (فح قد يكون بالاتصال وهو الذى ينقسم بالقوة
 الى اجزاء متشابهة فى الحقيقة كالماء) وقد يقال الواحد بالاتصال
 المقدارين يتلاقيان عند حد مشترك بينهما كالخطين المحيطين بزاوية
 وقد يقال ايضا للجسمين يازم من حركة كل منهما حركة الاخر (وقد يكون
 بالتركيب وهو الذى كان فيه كثرة بالفعل كالبنت وقد يكون حقيقيا
 وهو الذى لا ينقسم اصلا) كالنقطة والمفارق (واما الكثير فهو الذى
 يقابل الواحد) اى ما ينقسم من حيث انه ينقسم (هداية) قيل لما كان
 التقابل من عوارض اقسام الكثير فلا يبعد ان يتصوره المتعلم عند

المبحث عن الكثير فيحصل له حيرة واشتباه في ماهيته فالذا اورد هداية في بيان حقيقة التقابل واقسامه دفعا لذلك الاشتباه اقول الاقرب ان يقال لما ذكر المص ان الكثير يقابل الواحد لا يبعد ان يحصل للتعلم حيرة في ان مفهوم التقابل ماذا فاورد هذه الهداية لتحقيقه وتوضيحه (الانسان) قيل اى العرضان فان التقابل انما يعتبر في الاعراض دون الجواهر فكأنه ذهل من ان بعضهم قد اعتبر التضاد في الصور النوعية ايضا (قد يتقابلان وهما اللذان لا يجتمعان في شئ واحد في زمان واحد) اى لا يمكن اجتماعهما في شئ واحد اراد به الموضوع او المحل على اختلاف القولين في تضاد الصور النوعية وعدمه ولا يفهم مما سياتى من اخذ الموضوع في تعريف المتقابلين بالعدم والملكية ان المراد هو الاول لجواز ان يكون ذلك اشارة الى ان ذينك المتقابلين لا يعتبر ان الا بالنسبة اليه (من جهة واحدة) قيل هذا لادخال المتضايين كالأبوة والبنوة العارضين لزبد من جهتين ونوتش فيه بان الأبوة والبنوة المذكورتين ليستا متضايين لان تعقل احدهما ليس بالقياس الى تعقل الاخرى واجيب عنه بان مطلق الأبوة والبنوة متضايان مع جواز اجتماعهما في ذات واحدة من جهتين ضرورة وجود المطلق في ضمن المقيد والاحتراز انما هو عن خروج المطلقين للمقيدين حتى يوجه ما ذكره (واقسامه اربعة) قالوا لانهما اما وجوديان اولا وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فهما متضايان اولا فهما المتضادان وعلى الثاني يكون احدهما وجوديا والآخر عدما فاما ان يعتبر في العدمى محل قابل للوجودى فهما العدم والملكية اولا فهما السلب والايجاب واورد عليه اما اولا فلجواز ان يكونا عدمين كالعمى وللاعمى وقد يجاب ان العدم المطلق لا يقابل نفسه ولا العدم المضاف لاجتماعه معه والعدم المضاف لا يقابل العدم المضاف لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان وفيه نظر لجواز ان يكون احد العدمين مضافا الى الآخر كالعمى وعدم العمى وايضا

يجوز ان لا يكون بين المفهومين اللذين انشيف اليهما العدمان
 واسطة كعدم القياس بالنفس وعدم القيام بالغير وعلى تقدير
 الواسطة يجوز ان لا يصدق العدمان على شئ كعدم الحول عما
 من شأنه ان يكون احول وعدم قابلية البصر واما ثانيا فبان وجود
 الملزوم بمحل يقابل انتفاء اللازم عن ذلك المحل كوجود الحركة للجسم
 مع انتفاء السخونة اللازمة لها عنه وليس داخلا في العدم والملكية
 ولا في السلب والايجاب اذ المعتبر فيها ان يكون العدمى عدما للوجودى
 (احدهما الضدان) المشهوريان (وهما الموجودان) المناسب
 لوجه الحصر ان يقال الوجوديان والمراد بالوجودى ههنا مالا يكون
 السلب جزء من مفهومه وهو اعم من الموجود (غير المتضايين
 كالسواد والياض) وقد يشترط في الضدين ان يكون بينهما فية
 الخلاف والبعد ويسميان بالحقيقتين (وثانيهما المتضايان وهما
 موجودان) بل وجوديان (يتعل كل واحد منهما بالنسبة الى الآخر
 كالابوة والبنوة وثالثها المتقابلان بالعدم والملكية وهما ان يكون
 احدهما وجوديا والآخر عدما) اى عدم ذلك الوجودى (لكن
 لا مطلقا بل يعتبر فيهما موضوع قابل لتلك الموجود) بل الوجودى
 (كالبصر والعسى والعلم والجهل) فان اعتبر قبوله له بحسب شخصه
 فى وقت اتصافه بالامر العدمى فهو العدم والملكية المشهوران
 كالكو سجية فانها عدم الحية عما من شأنه فى ذلك الوقت ان يكون
 ملتحيا فان الصبى لا يقال له كوسج وان اعتبر قبوله له بحسب شخصه
 اعم من ذلك بان لا يقيد بذلك الوقت كعدم الحية عن الطفل او يعتبر
 قبوله بحسب نوعه كالعمى للالكه او جنسه القريب كالعمى للعقرب
 او البعيد كعدم الحركة الارادية للجبل فان جنسه البعيد اعنى الجسم
 الذى هو فوق الجراد قابل للحركة الارادية فهو العدم والملكية الحقيقيان
 (ورابعها المتقابلان بالسلب والايجاب كالفرسية واللافرسية وذلك
 فى الضمير لافى الوجود العينى) اى هما امران عقابان وارد ان على
 النسبة التى هى عقلية ايضا ولا وجود لهما فى الخارج اصلا هذا وقال

الشيخ في الشفاء ان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتملا الصدق
والكذب فبسيط كالفرسية واللافرسية والا فركبة كقولنا زيد فرس
زيد ليس بفرس فان اطلاق هذين المعنيين على موضوع واحد في زمان
واحد سخ وقال ايضا ان من التقابل الايجاب والسلب ومعنى الايجاب
وجود اى معنى كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه او لا وجوده لغيره
(فصل في المتقدم والمتأخر المتقدم يقال على خمسة اشياء احدها المتقدم
بالزمان وهو ظاهر والثاني المتقدم بالطبع وهو الذى لا يمكن ان يوجد
الآخر) بكسر الخاء بمعنى المتأخر (الا وهو موجود معه) اوقبله ليشمل
العللة المعدة (وقد يمكن ان يوجد وليس الآخر) اى المتأخر (بوجوده)
قل ينبغي ان يزاد في تفسيره قيد كونه غير مؤثر في المتأخر ليخرج عنه
المتقدم بالعلية اقول فيه نظر لانه ان اراد غير المؤثر المستجمع بشرائط
التأثير وارتفاع موانعه فلا حاجة اليه لان قوله وقد يمكن ان يوجد
وليس الآخر بوجوده مفعول عنه وان اراد كونه غير مؤثر في الجملة
فضر لان الفاعل الغير المستقل مقدم بالطبع على المفعول عندهم
فاذا زيد هذا القيد لم يكن التعريف جامعا (كتقدم الواحد على
الاشين والثالث المتقدم بالشرف كتقدم ابى بكر على عمر رضى الله عنهما
والرابع المتقدم بالرتبة وهو ما كان اقرب من مبدأ محدود كرتبة الصفوف
في المسجد منسوبة المحراب) وتركب الاجناس والانواع الاضافية
على سبيل التصاعد والتنازل (والخامس المتقدم بالعلية) وهو الفاعل
المستقل بالتأثير المستجمع بشرائطه وارتفاع موانعه وعند صاحب
المحاکات انه الفاعل مطلقا سواء كان مستقلا بالتأثير او لا واعلم ان التقدم
بالعلية والتقدم بالطبع مشتركان في معنى واحد يسمى التقدم بالذات
وهو تقدم المحتاج اليه على المحتاج وربما يقال للمعنى المشترك تقدم بالطبع
ومختص بالعاية باسم التقدم بالذات والشيخ استعملها في قاطيغورياس
الشفاء كذلك (كتقدم حركة اليد على حركة القلم وان كانتا معا
في الزمان) فان العقل يحكم بانه تحرك اليد فتحرك القلم لا بالعكس والحصر
في الاقسام الخمسة استقرائى فقد يقال للضبط المتقدم ان احتياج

اليه المتأخر فان كان كافيا في وجوده فالتقدم بالعلية والا فبالطبع
وان لم يكن محتاجا اليه فان لم يكن اجتماعهما في الوجود
فالتقدم بالزمان وان امكن فان اعتبر بينهما ترتيب فالتقدم بالرتبة
والا فبالشرف (واما المتأخر فيقال على ما يقابل المتقدم) فيتمدد اقسامه
بحسب اقسام المتقدم (فعلى في القديم والحادث القديم بالذات
هو الذي لا يكون وجوده من غيره) وهو مختصر بالحق سبحانه
وتعالى (والقديم بالزمان هو الذي لا اول لزمانه) كالفلك (والحادث
بالذات هو الذي لا يكون وجوده من غيره) كالممكنات (والحادث
بالزمان هو الذي يكون لزمانه ابتداء وقد كان وقت لم يكن هو فيه
موجودا ثم انقضى ذلك الوقت وجاء وقت آخر صار هو فيه موجودا)
كالركبات النصرية فالتقديم بالذات اخص مطلقا من القديم بالزمان
وهو اعم من وجه من المحدث بالذات وهو اعم مطلقا من المحدث بالزمان
والبواقي مبينة (وكل حادث زماني فهو مسبوق بمادة) اى ما يكون
موضوعا للحادث ان كان عرضا او هوى ان كانت صورة او متعلقة
ان كان نفسا (ومدة) والثاني ظاهر من تصور مفهومه والا اول
(لان امكان وجوده سابق على وجوده والا لما كان قبله ممكنا)
بل متمنا لذاته لامتناع كون المعدوم واجبا لذاته ثم صار ممكنا في وقت
وجوده (فإزيم انقلاب الشئ من الامتناع الذاتي الى الامكان
الذاتي هف وذلك الامكان امر وجودى) اى موجود (اذلا فرق
بين قولنا امكانه منق وبين قولنا لا امكان له فاوكان الا مكان عدميا
لم يكن الممكن ممكنا هف) فيه نظر لان ما ذكره جار في الامتناع والعدم
بان يقال لو كانا عدميين لم يكن الممتنع متمنا ولا المعدوم معدوما
اذلا فرق بين قولنا امتناعه لا ولا امتناع له وعدمه لا ولا عدم له والحل
ان يقال قوله امكانه لامعناه انه متصف بصفة عدمية هى الا مكان
وقوله لا امكان له معناه سلب تلك الصفة العدمية عنه وكا ان فرقا بين
اتصاف الشئ بصفة ثبوتية وبين سلب اتصافه بها كذلك ايضا فرقا
بين الاتصاف بصفة عدمية وبين سلب الاتصاف بها وقد يقال

معنى قولنا امكانه لا هو ان امكانه صفة سلبية والصفة السلبية
 انما يتحقق بتحقق موصوفها والموصوف ههنا وهو الحادث معدوم
 فيلزم ان يكون امكان الحادث قبل وجوده معدوما وهو معنى قولنا
 لا امكان للحادث قبل وجوده والفسارق لم يتفطن بمعنى الكلام حيث
 حمله على دعوى عدم الفرق بين القولين بحسب المفهوم وليس
 كذلك بل المراد ان تكون الامكان صفة سلبية يستلزم عدم
 تحققه قبل الحادث لعدم موصوفه وهو الحادث وبين المعنيين بون
 بعيد اقول فيه بحث لان قولنا امكانه لا غير مستلزم لقولنا لا يمكن له
 بمعنى انه لا يتصف بالامكان فان عدم الامتناع عدميان مع ان المعدوم
 والممتنع متصفان بهما وهذا هو المعنى المفيد في هذا المقام لا بمعنى ان امكانه
 قبل وجوده معدوم (والامكان لا يكون قائما بنفسه لان امكان الوجود
 انما هو بالاضافة الى ما هو امكان الوجود له) اى الامكان اضافة
 بين الوجود وذات الممكن (فلا يكون قائما بنفسه فيكون قائما
 بمحل) موجود ليس هو نفس ذلك الحادث وهو ذلك ولا امر منفصلا
 عنه اذ لا معنى لقيام امكان الشئ بالامر المنفصل عنه فيكون متعلقا به
 (وهو المادة) وما يتوهم من ان امكان الشئ هو اقتدار الفاعل
 عليه فيكون قائما به فاسد لان الاقتدار وعده يملان بالامكان وعده
 يقال هذا مقدور لانه ممكن وهذا غير مقدور لانه ممتنع وههنا بحث لانا
 لانم ان المتعلق بالحادث منحصرا في المادة بالمعنى المذكور لم لا يجوز ان يكون
 امكان الحادث قائما بشئ له تعلق بالحادث وراه تعلق الحلول او التدبير
 والتصرف ولو كان تعلق الحلول فلم لا يجوز ان يكون الحادث جوهر
 غير جسماني حالا في جوهر آخر كذلك ولم يبق دليل على امتناع ذلك
 او عرضا قائما بجوهر غير جسماني فان علوم العقول والنفوس بل كيفياتها
 القائمة بها على الاطلاق اعراض موضوعاتها ذوات العقول
 والنفوس وليست اجسام ولا يمكنهم تعميم الموضوع بحيث يتناول
 الجسم وغيره اذ يبطل ح ما فرعوا على هذه القاعدة مثل ما سيجي
 من ان العقول جميع كالاتيها بالفعل لان كون بعضها بالقوة يوجب

كون العقول مادية لان كل حادث لابد له من مادة (فصل في القوة
والفعل القوة هي الشئ الذي هو مبدأ التغير في آخر) سواء كان
جوهرا او عرضا وسواء كان فاعلا او غيره (من حيث هو آخر)
هذا للتنبيه على ان الآخر المتغير لا يجب ان يكون مغايرا بالذات بل
قد يكون مغايرا بالاعتبار كما في معالجة الانسان نفسه الناطقة
في الامراض النفسانية فان التغير ههنا اعتباري وانما اعتبرنا الامراض
النفسانية ليكون المعالج والمعالج متحدين بالذات ومتغيرين بالاعتبار
واما في الامراض البدنية فالمعالج هو النفس الناطقة والمعالج هو البدن
وهما متغايران بالذات واعلم ان القوة قد تطلق على امكان الحصول
مع عدمه وهذا المعنى يقابل الفعل بمعنى الحصول فالمناسب ان يقتصر
على ذكر القوة في عنوان الفصل او ذكر هذا المعنى والبحث عنه (وكل
ما يصدر عن الاجسام) في العادة المستمرة المحسوسة من الاثار والافعال
كالاختصاص باين وكيف وحركة وسكون (فهي صادرة عن قوة
موجودة فيه لان ذلك اما ان يكون لكونه جسما او لا مور اتفاقية
اولقوة موجودة فيد والاول بط والا لا شرتكت الاجسام فيه والثاني
ايضا بط والا لما كان ذلك مستمرا لان الامور الاتفاقية لا يكون دائمة
ولا اكثرية فكذا اثارها) اقول ههنا بحث لانه ان اراد بالامور الاتفاقية
مطلق الامور الخارجية فهذه المقدمة ممنوعة وان اراد بها مالا يكون
دائمة ولا اكثرية كما يفهم من كلام بعضهم حيث قال لتوجيه هذا
المقام لان الامور الاتفاقية هي التي لا يكون دائمة ولا اكثرية فالحصر
ثم واصل هذا القائل اخذ ذلك مما ذكره من ان تأدى السبب الى
المسبب اما ان يكون دائما او كثيرا او مساويا او اقليا فالسبب الذي
يتأدى الى المسبب على احد الوجهين الاولين يسمى سببا ذاتيا وذلك
المسبب يسمى غاية ذاتية فالسبب الذي يتأدى الى المسبب على احد
الوجهين الاخيرين يسمى سببا اتفاقيا وذلك المسبب يسمى غاية اتفاقية
(فاذن هو عن قوة موجودة فيه وهو المثل فصل في العلة والمعامل العلة
تقال لكل ماله وجود في نفسه ثم يحصل من وجوده وجود غيره)

ظاهر هذا التعريف لا يصدق الاعلى العلة الفاعلية ولذلك عرفها
 بعيد هذا بالتي يكون منها وجود المعلول وغاية توجيهاه ان يقال المراد
 ان يكون او وجود غيره حاجة الى وجوده في الجملة ومع هذا لا ينطبق
 على العلة الفاعلية وعدم المانع وقد يقال عدم المانع كاشف عن امر
 وجودي هو المحتاج اليه كعدم الباب المانع للدخول فانه كاشف
 عن وجود فضاء له قوام يمكن النفوذ فيه وكعدم العمود المانع لسقوط
 السقف فانه كاشف عن وجود مسافة يمكن تحريك السقف فيها الا
 ان الشرط الوجودي ربما لا يعلم الا بلازم عدمي فيعبر عنه بذلك فيسبق
 الى الاوهام ان ذلك الامر العدمي هو المحتاج اليه ولا يخفى انه تكلف
 بل الحق ان مدخلة الشيء في وجود آخر اما ان يكون بحسب وجوده
 فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة فيجب ان يكون موجودا
 واما بحسب عدمه فقط كالمانع فيجب ان يكون معدوما واما بحسب
 وجوده وعدمه كما عند اذ لا بد من عدمه الطاري على وجوده
 فيجب ان يوجد اولاً ثم يعدم فللناس ان يقال العلة ما يحتاج اليه
 امر في تحقيقه (وهي اربعة اقسام مادية وصورية وفاعلية ووظيفية
 اما العلة المادية فهي التي تكون من المعلول ولكن لا يجب بها
 ان يكون المعلول موجودا بالفعل كالطين للكون واما العلة الصورية
 فهي التي تكون جزء من المعلول ولكن يجب بها ان يكون المعلول
 موجودا بالفعل كالصورة للكون) وليس المراد بالعلة المادية والصورية
 ما يخص الاجسام من المادة والصورة الجوهرين بل ما يعمهما وغيرهما
 من الجواهر والاعراض التي توجد بها امر بالفعل او بالقوة وهاتان
 علتان للماهية داخلتان في قوامها كما انها علتان للوجود ايضا
 لتوقفه عليهما فيخصان باسم علة الماهية تميزا لها عن الباقيين
 المشاركين ايها في غاية الوجود (واما العلة الفاعلية فهي التي تكون
 منها وجود المعلوم كالفاعل للكون واما الفاعلية فهي التي تكون
 لاجلها وجود المعلول كالفرض المطلق من الكون) وهي انما يكون
 علة بحسب وجودها الذهني واما بحسب وجودها الخارجي فهي

معاولة معاولة لها لثبوتها عليه وتأخرها عنه في الوجود فلها علاقة العلة
 والمعاولية بالقياس الى شيء واحد أكن بحسب وجودها الذهني
 والخارجي وهاتان العاتان يخصان باسم علة الوجود لتوقفه عليهما
 دون الماهية والحصر المذكور منقوض بالشرط والمعد وعدم المانع
 وقد يقال ان المقسم هو علة الشيء بلا واسطة والمعدود من اقسامه
 هو العلة المادية بمعنى القابل بالفعل والعلة الفاعلية بمعنى الفاعل
 المستقل بالتأثير والمماول يحتاج الى القابل والفاعل المذكورين
 اولا ولا يحتاج الى ماذكر الاثنا وبواسطة احتياجهما اليه وفيه بحث
 لانه لا يتناول المقسم للعلة الفاعلية اذ لا يحتاج المعلول اليها الا بواسطة
 انها مؤثرة في مؤثرية الفاعل (ثم العلة الفاعلية متى كانت بسيطة) اى كانت
 واحدة في نفسها ولم يكن لها صفة ولم يكن لها مشروط باصر
 (استحال ان يصدر عنها اكثر من الواحد لان ما يصدر عنه اثر ان فهو
 مركب لان كون الشيء بحيث يصدر عنه هذا) الاثر (غير كونه بحيث
 يصدر عنه ذلك) الاثر لا مكان تعقل كل منهما بدون الاخر (فمجموع
 هذين المفهومين او احدهما ان كان داخلا في ذات المصدر لزم التركيب
 في ذاته هف وان كانا خارجيين كان مصدرا لهما اى المفهومين)
 اذ لو كانا مستنديين الى غيره لم يكن هو وحده مصدرا للآخرين والمقدر
 خلافة (فكونه مصدرا لهذا) المفهوم (غير كونه مصدرا لذلك)
 المفهوم وينقل الكلام اليهما (فينتهى لا محالة الى ما يوجب
 التركيب والكثرة في الذات) لامتناع التسلسل وقد يقرر الدليل بطريق
 البسط فيقال ان كان كل من مفهومي مصدرية هذا ومصدرية ذاك
 نفس الواحد الحقيقي كان للامر البسيط ماهيتان مختلفتان وان كان
 داخلا فيه اودخل احدهما وكان الاخر عينا لزم التركيب وان خرجا
 معا او خرج احدهما وكان الاخر عينا لزم التسلسل فقط وان دخل
 احدهما وخرج الاخر لزم التركيب والتسلسل معا والاقسام ستة والكل
 مح وههنا بحث اما اولا فلانه لو تم مذكوره لزم ان لا يصدر عن الواحد
 الحقيقي شيء اذ لو صدر عنه شيء لكان مصدرية لذلك الشيء

امرا مفيرا له لكونه نسبة بينه وبين غيره فهو اما ان يكون داخلا
 فيلزم تركبه او خارجا عنه معلولا له لما مر ونقل الكلام الى
 مصدر يتها او نقول لكان الصادر هناك شيئين احدهما ذلك
 الصادر عن الواحد والثاني مصدر يتة لذلك الشيء لاشيئا واحدا
 وهو مناف لما ادعيتهم من اتحاد المعلول عند اتحاد العلة واما ثانيا
 فلان المصدرية امر اعتباري فيستغنى عن المصدر وقد يقال
 لا بد ان يكون للعلة خصوصية مع المعلول لا يكون لها تلك الخصوصية
 مع غيره اذ لو لاها لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول اولى من اقتضاؤها
 لما عداها فلا يتصور ح صدوره عنها فاذا لم يكن مع العلة الموجودة
 امور متعددة لادخاله فيها ولا خارجة عنها بل كانت ذاتا بسيطا
 لا كثرة فيها بوجه من الوجوه فلا شك ان تلك الخصوصية انما يكون
 بحسب الذات فاذا فرض لها معلول كان للعلة بحسب ذاتها
 خصوصية معه ليست مع غيره اصلا فلا يمكن ان يكون لها
 معلول آخر والا لزم ان يكون لها خصوصية بحسب ذاتها مع
 الثاني فلا يكون لها مع شيء من المعلولين خصوصية ليست لها
 مع غيره فلا يكون علة لشيء منهما وفيه بحث لجواز ان يكون لذات
 واحدة من جميع الجهات خصوصية مع امور متعددة لا يكون
 تلك الخصوصية لها مع غير تلك الامور فيعبر عنها تلك
 الامور باسمها لابعضها دون بعض (ونقول ايضا ان المعلول يجب
 وجوده عند وجود علته التامة اعنى عند تحقق جملة الامور المتبرة
 في تحققه) قيل هذا التفسير غير جامع فان المبدأ الاول علة تامة بالنسبة
 الى معاوله الاول ولا يتناول هذا التفسير اذ لا يصدق عليه انه جملة
 الامور والتفسير الجامع انها علة لا يتوقف المعاول على ماهو الخارج
 عنها وفيه نظر اذ لا بد من اعتبار امكان المعاول فالتركيب لازم
 وقد يجاب بان علة الاحتياج الى الفاعل هو الامكان فالشيء ما لم يعتبر
 متعصفا بالا مكان لم يطلب له علة فالامكان مأخوذ في جانب المعاول
 فانا نجد شيئا يمكننا ثم نطلب له علة ولا شك انه مع ذلك لا يعتبر امكانه

مع الفاعل مرة اخرى ورد هذا بان كلا من الجزء الصوري والمادى مع انه جزء من المعلوم جزء من العلة التامة ايضا فلو كان الامكان جزءاً من العلة التامة مع كونه صفة للمعامل وممتزجا لم يلزم محذور وايضا لما كان الامكان من شرائط التأثير فلا يوجد مؤثر بلا اشتراط امر في تأثيره واعلم ان المعلوم اذا كان مركبا فجميع اجزائه التي هي عينه يكون جزءاً من العلة التامة والجزء لا يكون محتاجا الى الكل بل الامر بالعكس فاطلاق لفظ العلة عليها بالمعنى المذكور غير صحيح (لانه لو لم يكن واجب الوجود ح فلما ان يكون ممتنع الوجود وهو مح والما وجد او يكون ممكن الوجود) فنفرض وجوده معها في زمان وعدمه معها في زمان آخر (فيحتاج) في زمان الوجود (الى مرجع يخرج من القوة الى الفعل) اذ الترجيح الحاصل من العلة التامة مشترك بين زمانين (فلا يكون جملة الامور المتغيرة في وجوده حاصلة وقد فرصنا لها حاصلة هف فبان ان المعلوم يجب وجوده عند تحقق علته التامة فيكون واجبا بالنظر وممكنا بالذات لاما او اعتبرنا ماهية من حيث هي لا يجب لها الوجود ولا العدم) ولا معنى للممكن بالذات الا هذا (هداية) لازالة ما سبق الى اوهام العوام من ان تأثير العلة في شيء ينافي وجوده (كون الشيء موجودا لا ينافي تأثير العلة الفاعلية فيه لان الشيء اذا كان معدوما ثم يوجد فاما ان يوصف العلة بكونها مقيدة لوجوده حالة العدم او حالة الوجود اوفي الحالتين جميعا لاجاز ان يفيد وجوده حالة العدم اوفي الحالتين جميعا والالزم اجتماع الوجود والعدم هف فاذا تفيد وجوده حالة الوجود المقاد) فلا يلزم تحصيل الحاصل (فكون الشيء موجودا لا ينافي كونه معلولا) قال بعضهم من الاوهام العامة ان المعاول بعد ما وجد من علته لا يحتاج في بقاءه اليها حتى لا يلزم من فناء علته الموجد له فناءه بل يبقى موجودا بعد فناء العلة ولذلك تراهم لا يتحاشون عن القول بانه لو جاز العدم على الباري لماضر عدمه وجود العالم وسبب توهمهم هذا ما يشاهدونه من بقاء البناء بعد زوال

وجود البناء فالمص اورد هذه الهداية لازالة هذا التوهم اذ لو بقي
المعلول بعد فناء العلة لم يكن العلة مؤثرة فيه حالة وجوده وهو خلاف
ما ثبت بالحجة من ان العلة مؤثرة في المعلوم في آن وجوده هف اقول
فيه بحث اذ الثابت ههنا بالدليل ان العلة مؤثرة في المعلول في آن
وجوده لانها مؤثرة فيه حالة وجوده مطلقا ولا منافات بينه وبين
بقاء المعلول بعد فناء العلة فلا يزال هذه الهداية الوهم المذكور
والذي يزيله هو ما ذكره من ان علة اقتدار الممكن الى المؤثر هو الامكان
(فصل في الجوهر والمرض كل موجود فاما ان يكون مختصا بشئ
ساريا فيه اولا لا يكون فاذا كان الواقع هو القسم الاول يسمى السارى
حالا والمسرى فيه محالا) قد مر الكلام فيه فتذكر (ولا بد ان يكون
لاحدهما حاجة الى صاحبه) بوجه من الوجوه (والالامتنع ذلك
الحلول) بالضرورة (فلا يخفى اما ان يكون المحل محتاجا الى الحال
فيسمى المحل هيولى والحال صورة اوبالعكس فيسمى المحل موشروما
والحال عرضا) والمناسب ان يقال الافتقار اما ان يكون من الطرفين
وهما الهيولى والصورة او من طرف الحال فقط وهو المرض ومحل
موضوع وذلك لان الحال مفتقر الى المحل قطعا (واذا ثبت هذا
فتقول الجوهر هو الماهية التي اذا وجدت في الاعيان) اى اتصفت
بالوجود الخارجى (فكانت لافى موضوع) وظاهر ان هذا المعنى
انما يصدق على ماهية يزيد وجودها عايتها (وح يخرج منه واجب
الوجود اذ لبس له وراء الوجود ماهية) ويدخل فيه الصورة العقلية
للبواهر فانها وان كانت حال كونها في الذهن في موضوع لكن
يصدق عايتها اذا وجدت في الخارج لم يكن وجودها في موضوع
وهذا على مذهب من يقول ان الحاصل في الذهن هو ما هيئات
الاشياء والاختلاف انما هو في الوجود وما يتبعه من الاحوال واما
من قال ان الحاصل في الذهن هو صور الاشياء واشباحها الخالقة لها
في الماهية المناسبة اياها مناسبة مخصوصة بها صار بعض تلك
الصور علما ببعض الاشياء دون بعض فلا يكون تلك الصور

الاعراض موجودة بوجود خارجي قائم بالنفس كسائر الاعراض
 القائمة بها (واما العرض فهو الموجود في الموضوع) فالصورة
 العقلية للجوهر يكون جوهرها وعرضها معا على الاول من المذهبيين
 وقد التزمه صاحب حكمة العين والانساب ان يقال هو الماهية التي اذا
 وجدت في الخارج كانت في موضوع (ثم الجوهر ان كان محلا فهو
 الهولي) قيل هذا منقوض بالجسم فانه محل للاعراض مع انه ليس
 بهولي واجيب بان المراد ان كان محلا لجوهر آخر فهو الهولي
 وفيه بحث اذ النفس محل للصورة الجوهرية مع انها ليست بهولي
 (وان كان محلا فهو الصورة) الجسمية او النوعية (وان لم يكن محلا
 ولا محلا فان كان مركبا منهما فهو الجسم) الطبيعي (وان لم يكن
 كذلك فان كان متعلقا بالاجسام تعاق التدبير والتصرف فهو
 النفس) الانسانية والفلكية (والا فهو العقل) وانما قيد التعاق
 بالتدبير والتصرف لان للعقل تعلقا بالجسم لكن على سبيل التأثير
 فقط واما النفس فقد يكون مدبرة وقد يكون مؤثرة كما في الاصابة
 بالعين (والجوهر ليس جنسا لهذه الاقسام الخمسة اذ لو كان جنسا
 لها لكان ما يدخل تحته مركبا من جنس وفصل وليس كذلك لان
 النفس ليست مركبة منهما لانها تعقل الماهية البسيطة الحادثة فيها
 فلا تكون مركبة والا لزم بانقسامها انقسام الماهية البسيطة الحادثة فيها
 هـ) فيه نظر اذ لا يلزم من تركيب النفس في الذهن تركيبها في الخارج
 (واما اقسام العرض فتسعة) بالاستقراء (الكم والكيف والايان
 والتميز والاضافة والملك والوضع والفعل والانفعال اما الكم فهو
 الذي يقبل المساوات واللامساوات لذاته) قيل هذا التعريف
 دوري اذ المساوات هي الاتحاد في الكم والاولى ان يقال هو ما يقبل
 القسمة لذاته اى يمكن ان يفرض فيه اجزاء وانما قالوا لذاته ليخرج الكم
 بالعرض مثل محل الكم والحال فيه الى غير ذلك (وتنقسم الى منفصل
 وهو ما لا يكون بين اجزائه المفروضة حد مشترك والمراد بالحد المشترك
 ما يكون سببه الى الجزئين نسبة واحدة كالنقطة بالقياس الى جزئي

الخط فانها ان اعتبرت نهاية لاحد الجزئين يمكن اعتبارها نهاية
للجزء الاخر وان اعتبرت بداية له يمكن اعتبارها بداية للجزء الاخر
فليس لها اختصاص باحد الجزئين ليس ذلك الاختصاص بالنسبة
الى الاخر بل نسبتها اليهما على السوية وكالخط بالقياس الى حدى
السطح والسطح الى حدى الجسم والآن الى حدى الزمان
والحدود المشتركة يجب كونها مخالفة بالنوع لماهى حدوده لان الحد
المشتركة يجب كونه بحيث اذا ضم الى احد القسمين لم يزد به اصلا
واذا فصل منه لم ينقص شئ منه ولولا ذلك لكان الحد المشترك
جزأ آخر من المقدار المنقسم فيكون التقسيم الى قسمين تقسيما الى
ثلاثة والقسم الى الثلاثة تقسيما الى خمسة وهكذا فالقطة ليست جزأ
من الخط بل هى عرض فيه وكذا الخط بالقياس الى السطح والسطح
بالقياس الى الجسم ولا يوجد بين اجزاء الكم المنفصل حد مشترك فان
العشرة اذا قسمتها الى ستة واربعة كان السادس جزأ من الستة
داخلا فيها وخارجا من الاربعة فلم يكن ثمة امر مشترك بين قسمي
العشرة وهما الستة والاربعة كما كانت النقطة مشتركة بين قسمي
الخط (كالعدد) ذكروا ان الكم المنفصل منحصر فيه فهذا التمثيل
باعتبار انواعه (والى متصل) وهو ما بين اجزائه المفروضة
حد مشترك (قار الذات وهو المقدار كالخط والسطح والنحن) اى
الجسم التعليمى (والى متصل غير قار الذات وهو الزمان) قيل ان
وجد شئ من اجزاء الزمان ازم اتصال الموجود بالمدوم وان لم
يوجد لزم اتصال المدوم بالمدوم وكلاهما بخالان بالبداهة وان
اعتبر اتصال اجزائه بعضها ببعض فى الخيال كان من قبيل القمار
لاجتماع اجزائه هناك والجواب ان ذلك الامر المتصل الممتد فى الخيال
بحيث اذا لاحظ العقل وجوده فى الخارج جزم بامتاع اجتماع اجزائه
هناك وهو معنى كونه غير قار (واما الكيف فهو هينة فى شئ
لا يقتضى لذاته قسمة) خرج به الكم (ولانسبة) خرج به البواقى
ومن سجل النقطة والوحدة من الاعراض دون الكيف زاد قيد عدم

اقتضاء اللازمة احترازاً عنهما (وينقسم الى كيفيات محسوسة) باحدى
 الحواس الظاهرة (راسخة كحلاوة الصل وملوحة ماء البحر)
 ويسمى انفعاليات (وغير راسخة كحمرة النجل وصفرة الوجع)
 ويسمى انفعالات (والى كيفيات نفسانية) قيل اى مختصة بذوات
 الانفس الحيوانية بمعنى انها يكون من بين الاجسام الحيوان دون النبات
 والجماد فلا يتمتع ثبوت بعضها للمجردات من الواجب وغيره وفسرها
 بعضهم بالخاصة (بذوات الانفس مطلقا) وهى حالات (ان لم يكن
 راسخة) كالكتابة (فى ابتداء الخلقة وملكات) ان كانت راسخة
 كالكتابة بعد الرسوخ والعلم وغير ذلك (والى كيفيات استعدادية)
 اى التى هى من جنس الاستعداد فانها مفسرة باستعداد شديد
 (نحو الدفع) والانفعال (كالصلابة) ويسمى قوة (او نحو الانفعال
 كاللين) ويسمى شدة (والمشهور ان لها نوعا ثالثا وهو الاستعداد
 الشديد نحو القمل كالمصارعة وليس بشئ اذ المصارعة انما يتم بثلاثة
 امور العلم بتلك الصناعة والقدرة عليها وهما من تلك الكيفيات
 النفسانية وكون الاعضاء بحيث يتعسر عطفها ونقلها وهو
 فى الحقيقة من باب الاستعداد نحو اللا انفعال فلم يثبت قسم ثالث
 فان قيل لما اعتبر فى كل واحد من استعدادى اقبال للانفعال واللاانفعال
 الشدة والترجيح خرج عنهما اصل القبول الذى نسبته اليهما
 على السواء فيكون قسما ثالثا قلنا معنى ككون الشئ قابلا للآخر
 انه بحيث يمكن ويصح ان يحل فيه ذلك الآخر وهذا امر اعتبارى
 اتصف به ذلك الشئ ثم انه قد يوجد فيه امور تتفاوت بها حال ذلك
 المقبول بالنسبة الى القابل قريبا وبعدا فذلك الامور هى السمات بالاستعداد
 فاصل القبول من باب الامكان الذاتى ومراتبه المقترضة بقرب القبول
 وبعدة من باب الاستعداد فيكون الشدة المستازمة للرجحان معتبرة
 فى الاستعدادات واعلم ان اكثرهم عدوا الصلابة واللين من كيفيات
 الملموسة والحق ماذهب اليه المص لما ذكر الامام من ان الجسم اللين
 هو الذى يشغز فيه فهناك امور ثلاثة الاول الحركة الحاصلة فى سطحه

الثاني شكل التعقر المقارن يحدث تلك الحركة الثالث كونه مستعدا
 لقبول ذنك الامرين وليس الاولان باين لانهما محسوسان بالبصر
 والذين ليس كذلك فتمين الثالث وهو من الكيفيات الاستعدادية
 وكذلك الجسم الصاب فيه امور اربعة الاول عدم الانتماء وهو
 عديم والثاني الشكل الباقي على حاله وهو من الكيفيات المختصة
 بالكميات والثالث المقاومة المحسوسة باللمس وليست ايضا صلابة
 لان الهواء الذي في الزق المفتوح فيه له مقاومة ولا صلابة له وكذا
 الرياح القوية فيها مقاومة ولا صلابة فيها والرابع الاستعداد الشديد
 نحو الانفعال فهذا هو الصلابة فيكون من الكيفيات الاستعدادية
 (والى كيفيات مختصة بالكميات) المتصلة والمنفصلة (كالمثلثية
 والمربعية) للسطح (والزوجية والفردية لاعداد واما الاين فهو حالة
 تحصل لشيء بسبب حصوله في المكان وامامتي فهو حالة تحصل لشيء
 بسبب حصوله في الزمان) او الآن (واما الاضافة فهي حالة نسبية
 متكررة كالابوة والبنوة) فسر بعضهم النسبية بالحاصلة بسبب
 النسبة ولذا قال في بيان كون الابوة والبنوة اضافيين ان تولد حيوان
 من نطفة حيوان آخر من نوعه نسبة بينهما بواسطة يمرض
 لاحدهما حالة نسبية وهي الابوة وللآخرى أخرى وهي البنوة
 اقول فيه بحث لانهم عرفوا الاضافة بالنسبة المتكررة وهي نسبة
 معقولة بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى ولم يثبتوا
 في مفهوم الاضافة كونها حاصلة من نسبة فالاولى ان يفسر النسبية
 بماكون من جنس النسبة حتى يرجع الى ماذكروه ويخف المؤنة (واما
 الملك) ويقال له الجدة ايضا (فهو حالة يحصل لشيء بسبب ما يحيط به)
 اى بكلمة او بجمعه سواء كان امرا خلقيا كالاهاب اولاً (وينقل بانتقاله)
 خرج به الاين فانه وان كانت هيئته حاملة لشيء بسبب المكان المحيط به
 الا ان المكان لا ينقل بانتقال المتكهن (ككون الانسان) اى الهيئة
 الحاصلة له بسبب كونه متممها (ومتقمصا واما الوضع فهي هيئة
 حاصلة لشيء) وقيل ينبغي ان يقال للجسم ان لا يتقضى التعريف

بالشكل الذى هو من مقولة الكيف وفيه نظر اذ لا ملاحظة في الشكل
للأجزاء ونسبتها في انفسها فضلا عن نسبتها الى الامور الخارجية
بل المتبر المجموع من حيث هو مع الحدود المحيطة به فلا حاجة
الى ما ذكره وايضا ان اريد بالجسم الجسم التعليمي فيخرج الوضع الثابت
للجسم التعليمي بل لسائر المقادير عن التعريف وان اريد الجسم المطلق
فيدخل الشكل المارضى للتعليمي ويخرج الوضع الثابت لباقي المقادير
(بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض وبسبب نسبتها الى الامور
الخارجية كالقيام والقعود) وقد يطلق على حال الشئ بسبب
نسبة بعض اجزائه الى بعض فقط (واما الفعل فهو حالة يحصل للشئ
بسبب تأثيره في غيره كالقاطع ما دام يقطع واما الانفعال فهو حالة
يحصل للشئ بسبب تأثيره عن غيره) الظ ان يقال الفعل والانفعال نفس
التأثير والتأثير لاهيئة اخرى تعرض للشئ بسبب الدائر والتأثير
(كالسخن مادام يتسخن) فيه اشارة الى ان الانفعال امر غير فار
وكذا الفعل ولذا عبر عنهما بان يفعل وان ينفل لدلائلتهما على التجدد
والتقضى واما الامر المستقر المرتب عليهما فتخرج عنهما داخل
في الكيف (الفن الثاني في العلم بالصانع وصفاته وهو مشتمل على
عشرة فصول فصل في اثبات الواجب لذاته وهو الذى اذا اعتبر
من حيث هو لا يكون قابلا للعدم وبرهانه ان يقول ان لم يكن
في الوجود موجود واجب لذاته يلزم الملح لان الموجودات باسرها يكون
جملة مركبة من احاد كل واحد منها ممكن لذاته) فتكون ممكنة لاحتياجها
الى كل من اجزائها الممكنة والمحتاج الى الممكن اولى بان يكون ممكنا
(فيحتاج) اى الجملة (الى علة موحدة خارجية) اى خارجة عن الجملة
(والعلم به بديهى) اى ضرورى فطرى القياس وتقديره بان يقال انها ليست
نفس الجملة وهو وظ ولاجزئها اذ علة الجملة علة لكل جزء من اجزائها
وذلك لان كل جزء يمكن محتاج الى علة فاو لم يكن علة المجموع علة
لكل واحد من الاجزاء لكان بعضها معللا بعلة اخرى فلا يكون ذلك

الاولى علة للمجموع بل لبعضه فقط وح يلزم ان يكون الجزء الذي
 هو علة للمجموع علة لنفسه وههنا بحث لانه لا يلزم من امكان الجملة
 احتياجها الى علة واحدة بالشخص بل يجوز ان يكون احتياجها
 الى علل متعددة موجدة لاحاد الجملة بمجموعها علة موجدة للجملة
 فيجوز ان يكون الممكنات سلسلة غير متناهية يكون الثاني علة للاول
 والثالث علة للثاني وهكذا فيكون علة الجملة جزءا هو مجموع الاجزاء
 التي كل منها معروض للعلية والمعلولية بحيث لا يخرج منها الا المعلول
 المحض وقال شارح المواقف الكلام في العلة الموجدة المستقلة
 بالتأثير والايجاد فلو كان ما قبل المعلول الاخير علة موجدة للسلسلة
 باسرها مستقلة بالتأثير فيها حقيقة لكان علة لنفسه قطعا وقد يقال
 لتوجيه هذا الكلام فيحتاج كل واحد منها الى علة خارجة عن
 سلسلة الممكنات اذ لو لم تكن خارجة للزم اما الدور او التسلسل
 والتصديق بالا احتياج الى العلة بعد ملاحظة الامكان بدیهي
 ولا يخفى عليك انه غير مناسب للمقام (والموجود الخارج عن
 جميع الممكنات واجب لذاته فيلزم وجود واجب الوجود على تقدير
 عدمه وهو مح) فعدمه مح فوجوده واجب (فصل في ان وجود
 واجب الوجود نفس حقيقته) مراتب الموجودات في الوجودية بحسب
 التقسيم العقلي ثلث ادناها الوجود بالغير اى الذى يوجد غيره
 فهذا الموجود له ذات ووجود يغير ذاته ويوجد يغيرهما فاذا
 نظر الى ذاته وقطع النظر عن موجد امكن في نفس الامر انفكاك
 الموجود عنه ولا شبهة في انه يمكن ايضا تصور انفكاكه عنه فالتصور
 والتصور كلاهما ممكن وهذه حال الماهيات الممكنة كما هو المشهور
 واوسطها الموجود بالذات بوجود هو غيره اى الذى يقتضى ذاته
 وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاك الوجود عنه فهذا الموجود له
 ذات ووجود يغير ذاته فيمتنع انفكاك الوجود عنه بالنظر الى ذاته
 لكن يمكن تصور هذا الانفكاك فالتصور محال والتصور ممكن
 وهذه حال واجب الوجود على مذهب جمهور المتكلمين واعلاها

الموجود بالذات بوجود هو عينه أى الذى وجوده عين ذاته
فهذا الموجود ليس له وجود منسار ذاته فلا يمكن تصور انفكاك
الموجود عنه بل الانفكاك وتصوره ح كلاهما محالان وهذه حال
واجب الوجود على مذهب الحكماء وإن اردت مزيد توضيح
لما صورناه فاحتوضح الحال مما نورد في هذا المقام وهو أن مراتب
المضى فى كونه مضيئاً ثلث أبعاض الأولى المضى بالغير
أى الذى استفاد ضوءه من غيره كوجه الارض الذى استضاء بمقابلة
الشمس فهنا مضى وضوء يغيره وشئ ثالث أفاد الضوء الثانية المضى
بالذات بضوء هو غيره أى الذى يقتضى ذاته ضوءه اقتضاء بحيث
يتمتع تخلفه عنه بكرم الشمس إذا فرض اقتضاء بضوءه فهذا المضى له
ذات وضوء يغير ذاته الثالثة المضى بالذات بضوء هو عينه كضوء
الشمس فانهما مضيئ بذاته لا بضوء زائد على ذاته فهذا المعنى أعلى
واقرب ما يتصور فى كون الشئ مضيئاً فان قيل كيف يوصف الضوء
بأنه مضيئ مع أن معنى المضيئ كما يتبادر إليه الفهم ما قام به الضوء
قلنا ذلك المعنى هو الذى يتفارقه العامة وقد وضع لفظ المضيئ له
فى اللغة وليس كلاً منافية فانا إذا قلنا الضوء مضيئ بذاته لم نرد به أنه
قام به ضوء آخر وصار مضيئاً بذلك الضوء بل اردنا به أن ما كان حاصله
لكل واحد من المضيئ بغيره والمضيئ بذاته بضوء هو غيره أعنى
الظهور على الابصار بسبب الضوء فهو حاصل للضوء فى نفسه
بحسب ذاته لا بامر زائد على ذاته بل الظهور فى الضوء أقوى واكمل
فانه ظاهر بذاته ظهوراً لاخفاء فيه اصلاً ومظهر لغيره (على
حسب قابليته لان وجوده لو كان زائداً على حقيقته لكان عارضاً لها)
قيل لامتناع الجزئية المستلزمة للتركيب فى ذات الواجب وفيه بحث
إذ التركيب الممتنع فى الواجب هو التركيب الخارجى لانه موجب
للافتقار فى الخارج وهو موجب للامكان وأما التركيب الذهنى
للاوجب فلا نعلم امتناعه لانه لا يوجب الافتقار فى الخارج بل فى الذهن
والافتقار فى الذهن لا يوجب الامكان إذ الممكن ما هو يحتاج

في وجوده الخارجى الى غيره (ولو كان عارضا لها لكان الوجود
 من حيث هو هو مقترا الى الغير) اى المروض (فيكون ممكنا لذاته
 مستندا الى علة فلا بدله من مؤثر وذلك المؤثر ان كان نفس تلك الحقيقة
 يلزم ان يكون موجودة قبل الوجود فان العلة الموجدة للشيء يجب
 تقدمها على المعلول بالوجود (فان العقل ما لم يلاحظ ككون الشيء
 موجودا امتنع ان يلاحظ كونه مبدءا للوجود ومفيدة له (فيكون
 الشيء موجودا قبل نفسه هف وان كان غير تلك الماهية يلزم ان يكون
 الواجب لذاته محتاجا الى الغير في الوجود هذا محال) وقال المحققون
 الوجود مع كونه عين الواجب قد انبسط على هياكل الموجودات
 وظهر فيها فلا يخرج عنه شيء من الاشياء بل هو حقيقةها وعينها وانما
 امتازت وتمددت بتقيدات وتعينات اعتبارية (فصل فى ان وجوب
 الوجود وتعيينه نفس ذاته) فان قيل كيف يتصور كون صفة الشيء
 عين حقيقته مع ان كل واحد من الموصوف والصفة يشهد بمغايرته
 لصاحبه قلت معنى قولهم صفات الواجب عين ذاته ان ذاته تعالى
 يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة معا فانهم قالوا اليان كون
 الواجب عين العلم والقدرة ان ذلك ليست كافية في انكشاف الاشياء
 وظهورها عليك بل تحتاج في انكشاف الاشياء وظهورها عليه الى
 صفة العلم التى تقوم بك بخلاف ذاته تعالى فانه لا يحتاج في انكشاف
 الاشياء وظهورها عليه الى صفة تقوم به بل المفهومات
 باسرها منكشفة عليه لاجل ذاته فذاته بهذا الاعتبار حقيقة
 العلم وكذا الحال فى القدرة فان ذاته تعالى مؤثرة بذاتها لابلصة
 زائدة عليها كما فى ذواتنا فهى بهذا الاعتبار حقيقة القدرة وعلى
 هذا يكون الذات والصفات متحدة فى الحقيقة مغايرة بالاعتبار
 والمفهوم ومرجعه اذا حقق الى ثنى الصفات مع حصول نتائجها
 وثمراتها من الذات وحدها (اما الاول فلان وجوب الوجود لو كان
 زائدا على حقيقته لكان معلولا لذاته (بمثل ما سبق آنفا) والعلة
 ما لم يجب وجودها استحالة وجودها فاستحال ان يوجد المعلول

وذلك الوجوب هو الوجوب بالذات (ضرورة) فيكون وجوب الوجود بالذات قبل نفسه وهذا محال واما الثاني فلان تعيينه لو كان زائدا على حقيقة لكان معاولا لذاته والعلته ما لم تكن متعينة لا توجد فلا يوجد المعلول فيكون التعيين حاصلًا قبل نفسه وهو محال فصل في توحيد واجب الوجود لو فرضنا مرجودين واجبي الوجود لكنا مشتركين في وجوب الوجود ومتغايرين بامر من الامور وما به الامتياز اما ان يكون تمام الحقيقة اولا يكون لاسبيل الى الاول لان الامتياز لو كان بتمام الحقيقة لكان وجوب الوجود لاشتراكه خارجا عن حقيقة كل واحد منهما وهو محال لما بينا ان وجوب الوجود نفس حقيقة واجب الوجود) اقول ههنا بحث لان معنى قولهم * وجوب الوجود نفس حقيقة واجب الوجود * انه يظهر من تلك الحقيقة اثر صفة وجوب الوجود لان تلك الحقيقة عين هذه الصفة فلا يكون معنى اشتراك وجودين واجبي الوجود في وجوب الوجود الا ان يظهر من نفس كل منهما اثر صفة الوجوب فلا منافات بين اشتراكهما في وجوب الوجود وتمايزهما بتمام الحقيقة (ولا سبيل الى الثاني لان كل واحد منهما ح يكون مركبا بما به الاشتراك وما به الامتياز وكل مركب يحتاج الى غيره) اى جزئيه (فيكون ممكنا بذاته ههنا) وفيه بحث لما سبق من ان التركيب الموجب للمكان هو التركيب الخارجى لا الذهبى قيل لم لا يجوز ان يكون ما به الامتياز امرا عارضا لاقومما حتى يلزم التركيب واجيب بان ذلك يوجب ان يكون التعيين عارضا وهو خلاف ما ثبت بالبرهان واقول يمكن توجيه كلام المصنف بما لا يتوجه عليه ذلك بان يقال اولم يكن ما به الامتياز تمام الحقيقة وهو اما جزؤها او عارضها وعلى التقديرين يلزم ان يكون كل واحد منهما مركبا اما على الاول فمن الجنس والفصل واما على الثانى فمن الحقيقة والتعين وقد يقال ما بينا من ان التعيين نفس حقيقة واجب الوجود يكفى في اثبات توحيده فان التعيين اذا كان نفس الماهية كان نوع تلك الماهية

مختصراً في الشخص بالضرورة أقول فيه بحث لأن المعنى عن هذا
البرهان هو بيان أن واجب الوجود حقيقة واحدة تعينها عينها وهو
غير ثابت بمصر لا حتمال أن يكون هناك حقايق مختلفة واجبة الوجود
تعين كل منها عينه فلا بد مع ذلك من إقامة البرهان على التوحيد
(فصل في أن الواجب لذاته واجب من جميع جهاته أي ليس له حالة
منتظرة غير حاصلة لأن ذاته كافية فيماله من الصفات فيكون
واجباً من جميع جهاته وإنما قلنا أن ذاته كافية فيماله من الصفات
لأنها لو لم يكن كافية لكان شيء من صفاته عن غيره فيكون حضور
ذلك الغير (أي وجوده علة (في الجملة لوجود تلك الصفة وغيته)
أي عدمه (علة لعدمها ولو كان كذلك لم يكن ذاته إذا اعتبرت من
حيث هي هي) بلا شرط حضور الغير وغيته (يجب لها الوجود
لأنها إما أن يجب مع وجود تلك الصفة أو مع عدمها فإن كان الوجوب
مع وجود تلك الصفة لم يكن وجودها (أي الصفة (من حضور)
غيره لحصوله بذات الواجب من حيث هي هي بلا اعتبار حضور
الغير (وإن كان مع عدمها لم يكن عدمها من غيته) لحصوله بذات
الواجب من حيث هي هي بلا اعتبار غيته الغير وهما بحث إذا يلزم
من عدم اعتبار أمر عدم ذلك الأمر (وإذا لم يجب وجودها)
أي ذات الواجب (بلا شرط لم يكن الواجب لذاته واجباً لذاته هـ)
هذا منقوض بالنسب لجرى أن الدليل فيها مع أن ذات الواجب غير
كافية في حصولها لتوقفها على أمور متغيرة للذات ضرورة قيل
الأولى في الاستدلال أن يقال كل ما هو ممكن للواجب من الصفات
يوجب ذاته وكل ما يوجب ذاته فهو واجب الحصول أما الكبرى
فقط وأما الصغرى فلا أنها لو لم يصدق لكان وجوب وجود بعض
الصفات لغير الذات فذلك الغير أن كان واجباً لذاته لزم تعدد الواجب
وإن كان ممكناً فاما أن يوجب الذات ويلزم كونها موجبة للبعض
الذي فرضناها غير موجبة إياه من الصفات إذ الموجب للموجب
موجب أولاً فيكون وجوبه بموجب ثان يوجب وينقل الكلام إليه
فاما أن يذهب سلسلة الموجبات إلى غير النهاية أو ينتهي إلى موجب

توجيه الذات ويلزم خلاف المفروض والحاصل ان الذات
اولم يوجب الصفات بأسرها لزم احد الامور الممتعة من تعدد
الواجب واتسلسل وخلاف المفروض فيصرون الذات
موجبة بجميع الصفات ويحصل المظ اقول فيه نظر اذ لو تم هذا
لزم ان يكون كل ممكن موجودا قديما سواء كان صفة للواجب او لا
(فصل في ان الواجب لذاته لا يشارك الممكنات في وجوده) اي
ليس الوجود المطلق طبيعة نوعية لوجود هو عين الواجب
ووجودات الممكنات بل هو مقول عليها قولاً غير منيا بالتشكيك
(لانه لو كان مشاركا للممكنات في وجوده) على الوجه المذكور
(فالوجود المطلق) من حيث هو هو اما ان يجب له التجرد) عن الماهية
(او الا لا تجرد او لا يجب له شيء منهما فالكل بط قان وجب له التجرد
وجب ان يكون وجود الممكنات بأسرها مجردا غير عارض
للماهيات) لان مقتضى الطبيعة النوعية لا تختلف (وهو لا
نعقل المسبب مع الشك في وجوده الخارجي) المناسب ان يترك هذا
القييد اذ الكلام في الوجود المطلق الشامل للذهني والخارجي
(فلو كان وجوده نفس حقيقته او جزئيا لكان الشيء الواحد معلوما
ومشكوكا في حالة واحدة وهو محال) المناسب ان يقال لانا نعقل
المسبب ونعقل عن وجوده فلو كان وجوده نفس حقيقته او جزئيا
لكان الشيء الواحد معلوما وغير معلوم في حالة واحدة او يقال لانا
نعقل المسبب مع الشك في وجوده فلو كان وجوده نفس حقيقته
لما امكن الشك ضرورة ان ثبوت الشيء لنفسه بين وكذا لو كان ذاتيا لها
لان الذات بين الثبوت لا هو ذاتي له وانت تعلم ان هذا كله انما يتم
اذا كانت الماهية معقولة بالكنه (وان وجب له الا لا تجرد لما كان وجود
الباري تعالى مجردا هف وان لم يجب له شيء منهما كان كل واحد
منهما ممكنا له فيكون له فيلزم اقتصار واجب الوجود في تجرده الى
الذير فلا يكون ذاته كافية فيما هو له من الصفات هف) هذه هي
الكلمات الدائرة على السنة القوم في هذا المقام وقال بعض المحققين

كل مفهوم مغاير للوجود كالإنسان فإنه مالم ينضم إليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس الأمر لم يكن موجودا فيها قطعاً ومالم يلاحظ العقل انضمام الوجود إليه لم يمكن له الحكم بكونه موجوداً فكل مفهوم مغاير للوجود وهو في كونه موجوداً في نفس الأمر يحتاج إلى غيره الذي هو الوجود وكل ما هو محتاج في كونه موجوداً إلى غيره فهو ممكن إذا لمعنى الممكن إلا ما يحتاج في كونه موجوداً إلى غيره فكل مفهوم مغاير للوجود فهو ممكن فلاشئ من الممكن بواجب فلاشئ من المفاهيم المتغايرة للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان أن الواجب موجود فهو لا يكون الأعين الوجود الذي هو موجود بذاته لا بأمر متساير لذاته ولما وجب أن يكون الواجب جزئياً حقيقياً قائماً بذاته ويكون تعينه بذاته لا بأمر زائد على ذاته وجب أن يكون الوجود أيضاً كذلك إذ هو عينه فلا يكون الوجود مفهوماً كلياً يمكن أن يكون له أفراد بل هو في حد ذاته جزئي حقيقي ليس فيه إمكان تعدد ولا انقسام وقائم بذاته منزه عن كونه مازناً لغيره فيكون الواجب هو الوجود المطلق أي المعري عن التقييد بغيره والانضمام إليه وعلى هذا لا يتصور عروض الوجود للماهية الممكنة فليس معنى كونها موجودة إلا أن لها نسبة مخصوصة إلى حضرة الوجود القائم بذاته وتلك النسبة على وجوه مختلفة وانحاء شتى يتعذر الاطلاع على ماهياتها فالوجود كلي وأن كان الوجود جزئياً حقيقياً وقال بعض الفضلاء كنا نسمعه يقول أن هذا مذهب الأولين والآخرين من الحكماء المحققين (فصل في أن الواجب لذاته عالم بذاته لأنه مجرد عن المادة) إذ لو كان مادياً لكان منقسماً إلى الأجزاء فيفقر إليها (وكل مجرد عن المادة) مدرك كما سيجي في الفصل التالي لهذا الفصل (فهو عالم بذاته) يجب أن يفيد المجرد عن المادة بالقائم بذاته لأن الصور العقلية مجردة عن المادة مع أنها ليست عالمة بالصغرى فظ وأما الكبرى (لأن ذاته حاصلة عنده فيكون عالماً بذاته لأن العلم) المراد ههنا المرادف للتعقل (هو حصول حقيقة الشيء مجردة عن المادة ولو أحققها)

عند المدرك قالوا المدرك اما جزئى مادى اولا والاوّل اما ان يكون محسوسا باحدى الحواس الظاهرة او غير محسوس بها والمحسوس اما ان يكون ادراكه موقوفا على حضور المادة فادراكه الاحساس اولا قادرا كـ التخيّل وادراك غير المحسوس هو اتوهم واما فير الجزئى المادى فاما ان لا يكون جزئيا بل كليا او يكون جزئيا غير مادى واما ما كان فادراكه التعقل (فالبارى تعالى عالم بذاته هداية) يندفع بها مايتوهم من استحالة علم الشئ بنفسه لان العلم نسبة والنسبة لا تكون الا بين شيئين متغايرين بالضرورة (تعقل الشئ بذاته لا يقتضى التغاير بين العاقل والمعقول بالذات لان العلم هو حضور حقيقة الشئ مجردة عن المادة عند المدرك) سواء كانت مقابلة له بالذات او بالاعتبار فان التمايز الاعتبارى كاف لتحقيق النسبة قطعا (وهذا اعم من حضور حقيقة) الشئ المتغيرة بالذات للمدرك عنده (ولا يلزم من كذب الاخص كذب الاعم ولان كل واحد من الناس يعقل ذاته بذاته والاكمل له) اى لكل من الناس (نفسان احدهما عاقل والآخر معقول هـ) بالضرورة وقد تمسك لاستحالة علم الشئ بنفسه بانه مستلزم لاجتماع صورتين متماثلين وهو محال والجواب ان علم الشئ بنفسه علم حضورى فلا اجتماع وقد يجاب ايضا بان احدى الصورتين موجودة بوجود اولى والاخرى بوجود ظلى وبذلك يمتازان فلا استحالة وايضا الممتنع هو ان يحل التماثلان في محل واحد لان محل احدهما فى الآخر (فصل فى ان الواجب لذاته عالم بالكليات لانه مجرد عن المادة ولو احقها وكل مجرد عن المادة ولو احقها اذا كان قديما قائما بذاته يجب ان يكون عالما بالكليات اما الصغرى فقد مر ذكرها) لافائدة فيما ذكره لانها مذكورة بالادليل (واما الكبرى فلان كل مجرد يمكن ان يعقل وهذا يدهى لاختفاء فيه) فان ذاته منزّه عن العلايق المادية المانعة عن التعقل فماهية لا يحتاج الى عمل يعمل بها حتى يصير معقولة فان لم يعقل كان ذلك من جهة العاقل (وكل ما يمكن ان يعقل وحده يمكن ان يعقل فى كل واحد

من المعقولات لا محالة فيمكن ان يقارنه) اى المجرد سائر المعقولات
 (فى النفس فان الادراك والتعقل حضور صور المعقولات فى العقل
 مجردة عن المادة ولو احققها وكل ما يمكن ان يقارنه سائر
 المعقولات فى العقل يمكن ان يقارنه سائر المعقولات لذاته) اى بالنظر
 الى ماهيته سواء كانت فى الخارج او فى العقل (لان صحة المقارنة
 المطلقة لم يتوقف على المقارنة فى العقل فان صحة المقارنة المطلقة)
 اى استبعادها (متقدمة على المقارنة المطلقة المتقدمة على المقارنة
 فى العقل) لكونها اعم من المقارنة فى العقل فحكمة المقارنة المطلقة متقدمة
 على المقارنة فى العقل (فلا يتوقف عليها) والا يلزم الدور ولا يتصور
 مقارنة المعقولات فى الخارج للمجرد القائم بذاته الا بان تحصل هى
 فيه حصول الحال فى المحل وذلك لانه لما كان قائما بذاته امتنع ان يكون
 مقارنا للغير بحلوله فيه او حلولهما فى ثالث والمقارنة المطلقة تنحصر
 فى هذه الثلاثة واذا امتنع اثنان منها تعين الثالث (ومقارنة المعقولات
 فى الخارج للمجرد القائم بذاته بحلولها فيه هى التمثل) فثبت ان كل
 مجرد قائم بذاته يصح ان يكون عالما بسائر المعقولات وههنا بحث اما و
 فلان تقدم المقارنة المطلقة على المقارنة الخاصة انما يتم اذا كانت
 المقارنة المطلقة ذاتية لها وهو محتمل واما ثانيا فلان اللازم من المقارنة
 فى العقل صحة المقارنة المطلقة فى ضمن الخاص فجاز ان يصح
 لذات المجرد المقارنة فى ضمن هذا الخاص فقط بان يكون ذات المجرد
 بحيث لا يقبل الا هذه المقارنة الخاصة اعنى المقارنة العقلية فاذا وجد
 المجرد فى الخارج امتنعت المقارنة المطلقة لانفساء شرطها الذى
 هو الوجود الذهني وتوضيحه ان ماهية المجردة وان كانت متحدة
 فى الذهن والخارج الا ان وجودها متخالفان فجاز ان يكون الوجود
 الذهني شرطا للمقارنة او الوجود الخارجى ما نالها وعلى
 التقديرين لم يصح المقارنة بينهما اذا كان المجرد موجودا فى الخارج
 قائما بذاته واما ثالثا فلان ما ذكره فى امتناع توقف صحة المقارنة
 المطلقة على المقارنة العقلية يدل بينه على امتناع تعين صحة المقارنة

المطلقة بالنسبة الى القسم الثالث فيلزم احد الامرين اما فساد ذلك الدليل او بطلان هذه المقدمة (وكل ما يمكن لواجب الوجود بالامكان العام يجب وجوده له والا لكان له حالة منتظرة هـ) المناسب ان يجعل كبرى القياس هناك كل مجرد عن المادة يمكن ان يكون عالما بالكليات ثم يضم نتيجة المقدمتين الى ما ذكره ههنا ليحصل المطلب او يقال ههنا وكل ما يمكن للمجرد بالامكان العام يجب وجوده له اذ لو بقي بالقوة لكان خروجه الى الفعل موقوفا على استعداد مادته لقبول الفيض فيكون ماديا هـ (فان قيل لو كان البارئ تعالى عالما بشئ وارسم صورته فيه لكان فاعلا لتلك الصورة) لانها ممكنة لافتقارها الى ما تقوم به فتفتقر الى مؤثر هو الواجب اذ لو كان غيره لزم افتقار الواجب في صفة العلم الى ذلك الغير (وقابلا لها) لارتسامها فيه (وهو محال لان القابل هو الذي يستعد للشيء والفاعل هو الذي يفعل الشيء والاول غير الثاني) لا مكان تعقل كل منهما مع انه هو عن الآخر (فيلزم التركيب) لو كان قابلا وفاعلا (قلنا لم لا يجوز ان يكون الشيء الواحد مستعدا للشيء التصوري اى الصورة ومفيدة وهذا لان معنى كونه مستعدا للشيء انه لا يتمتع لذاته ان يتصوره ومعنى كونه فاعلا انه متقدم بالعلية على ذلك النصور فلم قائم انهما متافيان) اقول السؤال والجواب لا يطابقان في اللفظ لان محصل السؤال ان القبول غير الفعل فلو كان الواجب قابلا وفاعلا يلزم التركيب فيه فتحق الجواب ان يقال انما يلزم التركيب لو كان القبول والفعل جزئيين له وليس كذلك بل هما اضافيان عارضان له بالقياس الى الصورة نعم لو كان السؤال ان القبول منافي للفعل فلو كان الواجب قابلا وفاعلا يلزم اجتماع المتنافيين فيه فيكون لهذا الجواب وجه وعلم ان العلم بالاشياء قسمان احدهما يسمى حصوليا وهو يحصل صور الاشياء في المدرك والاخر يسمى حضوريا وهو بحضور الاشياء انفسها عند العالم كعلمنا بذواتنا والامور القائمة بها وليس فيه ارتسام وانطباع بل هناك حضور المعلوم بحقيقة لا بمثاله عند العالم وهو اقوى من العلم بالحصول

ضرورة ان انكشاف الشيء على الآخر لاجل حضوره بنفسه اقوى من
 انكشافه عليه لاجل حصول مثله عنده والظ من كلام المص انه ذاهب
 الى ان علمه تعالى بالارتسام واكثرهم ذهبوا الى ان علمه تعالى حضوري
 وهذا يشكل في العلم بالمعدومات واحوالها خصوصا المتمتعات
 اذ الحقائق لهما ثابتة حتى يتصور حضورها وقديقال مثل المعدومات
 مرتسمة في العقول الحاضرة عند الباري فذلك المثل ايضا حاضرة
 عنده (ومن اعتقد ان علم الباري تعالى بالاشياء نفس ذاته فقد
 اعتقدت نفي العلم بالحقيقة اذ لا علم الا بالارتسام) وفيه نظر اذ الحصر م
 (فصل في ان الواجب لذاته عالم بالجزئيات) المتغيرة (على وجه كلي)
 وبالجزئيات الغير المتغيرة من حيث هي جزئية (لانه يعلم اسبابها علما
 تاما) اى من جميع الوجوه (فوجب ان يكون عالما بها لان
 من يعلم السلة علما تاما وجب ان يعلم ما يلزم عنها لذاتها واما لما كان
 عالما بها (علما تاما لكن) لا يدركها (اى الجزئيات) مع تغيرها
 والا كان يدرك منها تارة انها موجودة غير معدومة وتارة يدرك منها
 انها معدومة غير موجودة فيكون لكل واحد منهما (اى الوجود
 والعدم) صورة عقلية على واحدة من الصورتين لا يبقى
 مع الثانية فيكون واجب الوجود متغير الذات (من صورة الى صورة
) (هـ) لانه ليس له حالة منتظرة (بل يدرك الجزئيات) المتغيرة
 (على وجه كلي) ههنا محل تأمل لانهم زعموا ان العلم التام بخصوصية
 السلة يستلزم العلم التام بخصوصيات معلولاتها الصادرة عنها
 بواسطة او بغير واسطة وادعوا ايضا انتفاء علمه تعالى بالجزئيات
 المتغيرة من حيث هي جزئية لاستلزامه التغير وهل هذا الانتفاء
 فان الجزئيات المتغيرة معلومة للواجب كغيرها فيلزم من قاعدتهم
 المذكورة علمه تعالى بها ايضا وقد التجأؤ الرافعة الى تخصيص
 المساعدة العقلية بسبب مانع هو التغير كما هو دأب ارباب العلوم
 الظنية فانهم يخصصون قواعدهم بموانع تمنع اطرادها وذلك
 مما لا يستقيم في العلوم اليقينية (كما تعلم الكسوف الجزئى بعينه بان

تقول فيه انه كسوف يكون بعد حركة كوكب كذا من كذا شماليا
بصفة كذا وهكذا الى جميع العوارض الكلية لكذلك ما علمته جزئيا
لان ما علمته لا يمنع الحمل على كثيرين وهذا العلم الكلي غير كاف لاعلم
بوجود ذلك المدحوف المشخص في هذا الوقت مالم يتغم اليه
المشاهدة او التخيل بل المشاهدة والتخيل هما العلم بذلك (والمالم يكن
الحاصل في حق الله سوى ما ذكرنا لم يعلم الجزئيات الاعلى ووجه كلي)
قال صاحب المحاكات المراد بقولهم انه تعالى عالم بالجزئيات على
وجه كلي انه لا يعلمها من حيث ان بعضها واقع في الآن وبعضها
في الماضي وبعضها في المستقبل بل يعلمها علما متعاليا عن الدخول تحت
الازمنة ثابتا ابدا الدهور وهذا كما انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان
نسبته الى جميع الامكنة على السواء فليس بالقياس اليه بعضها قريبا
وبعضها بعيدا وبعضها متوسطا كذلك لما لم يكن زمانيا كان نسبه
الى جميع الازمنة على السواء فليس بالقياس اليه ما شيا وبعضها
حاضرا وبعضها مستقبلا وكذا الامور الواقعة في الزمان فالموجودات
من الازل الى الابد معلومة له كل في وقته وليس في علمه تعالى كان
وكائن وسيكون بل هي دائما حاضرة عنده ، اوقاتهما بلا تغير اصلا
وليس مرادهم ما توهم البعض من ان علمه تعالى شيعط بطباع
الجزئيات واحكامها دون شمولها بها واولاها (فصل
في ان واجب الوجود مريد للاشياء ووجود اما ارادته فلان كل ما هو
معلوم عند المبدأ وهو خبر غير متاف لماهية فايضا من ذات المبدأ كاله
المقتضى لقيانه (فذلك الشيء مرضي له وهذا هو الارادة واما وجوده)
قالوا هو افادة ما ينبغي لاغرض اصلا واورد عليه ان كلا من الدواء
المستحق والمزيل المرض مقيده لما ينبغي لاغرض من مع انه ليس بوجود
واجاب عنه المحقق في شرح الاشارات بان الجود هو افادة ما ينبغي
بالذات لا بالمرض والدواء لا ينفذ بالذات الا كيفية في البدن ملازمة له
او مضادة للمرض ثم انها توجب الصحة وازالة المرض فهو لا ينفذ
بالذات الصحة وازالة المرض وفيه نظر لان افادة الدواء بالقياس

الى الصلابة وازالة المرض وان لم يكن مفيدا بالذات تلك الصلابة
الملائمة للطبيعة او المضادة للمرض وهى امر مؤثر مرغوب فيه فوجب
ان يكون الدواء وجودا بالقياس اليها وحق الجواب ان يقال لقد
معتبر فى مفهوم الجواد (فنقول الواجب لذاته اما ان يفعل لقصد
وشوق الى كمال او يفعل لانه نظام الخير فى الوجود فيوجد الاشياء على
ما ينبغي لا لغرض وشوق) المناسب ان يقال ان يفعل لقصد وشوق
الى كمال او لا (والاول محال لما ينشأ من ان واجب الوجود ليس له
حالة منتظرة والقسم الثانى حق فهو الجواد) لا يقال ان الفعل
الخالى عن الغرض عبث لانا نقول العبث ما كان خاليا عن القوائد
والمنافع وانه تعالى مشتملة على حكم ومصلح راجعة الى مخلوقاته
لكنها ليست اسبابا باعثة على اقدامه وعللا مقتضية لفاعليته فلا يكون
اغراضا وعللا غائية لافعاله حتى يلزم استكمالها بها بل يكون غايات
ومنافع لافعاله (الفن الثالث فى الملائكة وهى العقول المجردة) وقد
تطابق على النفوس الفلكية وغيرها ايضا وهو (مشتمل على اربعة
فصول فصل فى اثبات العقل وبرهانه ان المصادر عن المبدأ الاول
انما هو الواحد لانه بسيط لا يتكثر) فيه بوجه من الوجوه (والبسيط
لا يصدر عنه الا الواحد كالم وذلك الواحد) الصادر (اما ان
يكون هوى او صورة او عرضا او نفسا او عقلا) لم يتعرض الجسم
من اقسام الجوهر لانه مركب من الهوى والصورة (لا جائز
ان يكون هوى لانها لا تقوم بالقل بدون الصورة فلا يكون عللة
للاصورة) والصادر الاول يجب ان يكون عللة بجميع ماعداء اما بواسطة
او بغير واسطة (ولا جائز ان يكون صورة لانها لا تقدم بالعلية على
الهوى لما مر ولا جائز ان يكون عرضا لانه لا يتحالة وجوده قبل وجود
الجوهر) الذى قام به ذلك العرض لان ذلك الجوهر شرط وجوده
ولا يجوز ان يكون ذلك العرض صفة قائمة بذات الواجب لان صفاته
عين ذاته (ولا جائز ان يكون نفسا والا لكان فاعلا قبل وجود الجسم
وهو خ اذ النفس هى التى تفعل بواسطة الاجسام فهين ان يكون

عقلا وهو المطلق وفيه نظر من وجوه متعددة يظهر عليك بعد تذكر
 السوابق وايضا لان الواجب واحد من جميع الوجوه بل له جهات
 اعتبارية كالساوب والاضافات ويجوز ان تكون تلك الجهات
 شروطا لتأثيره فيتمدد آثاره كما يجوزوا تعدد آثار المعاول الاول
 بحسب جهات الاعتبارية وايضا لان ان النفس لا تؤثر الا بالآلة
 جسمانية بل قد تؤثر بدونها وبعض خوارق العادات كالمعجزة والكرامة
 والسحر من هذا القبيل على ما مر جوابه فان قيل فيكون مستغنية
 عن المادة في الذات والفعل ولا نفى بالعقل الا هذا قلنا العقل هو
 الجوهر المستغنى عن المادة في ذاته في جميع افعاله والمحتاج الى المادة
 في بعض افعاله لا يكون عقلا بل نفسا فلم لا يجوز ان يكون المصادر
 الاول هو النفس ويكون ايجادها في اول المرتبة بدون الآلة (فصل
 في اثبات كثرة العقول وبرهانه ان المؤثر) بلا واسطة (في الافلاك)
 المتكثرة المعلومة وجودها بمشاهدة اختلاف حركات الكواكب
 بالرصد (امان يكون عقلا واحدا او فلان واحدا) او افلاكا متكثرة
 بان يكون بعضها مؤثرا في بعض (او عقولا متكثرة لا جائز ان يكون عقلا
 واحدا لاستحالة صدور جميع الافلاك عن عقل واحد لما بينا
 ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ولا سبيل الى الثاني والثالث
 لان الفلك لو كان علة افلاك آخر فاما ان يكون الحاوي علة
 لوجود المحوى او على العكس لا سبيل الى الثاني لانه (اي المحوى
 (اخص) لكونه اقرب حيزا من الحاوي الى العناصر القابلة للكون
 والفساد وهي اخص من الافلاك الغير القابلة لهما والا قرب الى الاخص
 اخص من الابد منه (واضهر) فيه بحث اذ ربما كان المحوى اكثر
 ثخانة بحيث يزيد على الحاوي بحسب المسافة فيكون اعظم منه حجما
 وان كان الحاوي اطول منه قطرا (والاخص الاصغر استحالة
 ان يكون سببا للاشرف الاعظم) لا يخفى عليك ان هذا خطأ بل
 لا عبرة به في المقامات البرهانية ولا جائز ان يكون الحاوي علة لوجود
 المحوى لانه لو كان كذلك لكان وجوب وجود المحوى متأخرا
 عن وجوب وجود الحاوي لان وجوب وجود المعاول متأخر

عن وجوب العلة وإذا كان كذلك فعدم المحوى مع وجود الحاوى
 اى فى مرتبة وجوده (لا يكون متمما لذاته بل يكون ممكنا والا لكان
 وجوده) اى المحوى (معد) اى مع وجود الحاوى (لا متأخرا عنه
 فى المرتبة هـ) وإذا كان عدم المحوى مع وجود الحاوى (اى فى مرتبة
 وجوده) (ممكنا كان وجود الخلاء ممكنا لذاته) فى تلك المرتبة
 لان وجود الخلاء فى داخل الحاوى وعدم المحوى فى داخله متلازمان
 بحيث لا يمكن انفكاك احدهما عن الآخر فى نفس الامر وفى التصور
 ايضا فاذا كان احدهما ممكنا غير واجب فى مرتبة كان الآخر ايضا
 ممكنا غير واجب فيها فوجود الخلاء يكون ممكنا فى مرتبة وجود
 الحاوى ووجوبه كما ان عدم المحوى كذلك هـ ضرورة ان وجود
 الخلاء متمم لذاته فلا يكون ممكنا فى مرتبة اصلا لان ما بالذات
 لا يختلف ولا يتخالف وقد يقال لانم التلازم بين عدم المحوى ووجود
 الخلاء لانا اذا فرضنا عدم الحاوى والمحوى معا فحد المتلازمين اعنى
 عدم المحوى متحقق مع انتفاء الآخر اعنى وجود الخلاء اقول فيه بحث
 لان عدم المحوى ووجود الخلاء فيما نحن فيه متلازمان كما ينسأ
 ولا حاجة لنا الى اثبات التلازم بينهما مطلقا لكن يمكن المناقشة
 بان الحاوى ليس صلة لمطلق المحوى بل للمحوى معين فوجود الخلاء
 وان استلزم عدم المحوى المعين لكن عدم المحوى المعين لا يستلزم
 وجود الخلاء فلا تلازم بينهما وقد يقال يجوز ان يكون احد المتلازمين
 واجبا بالذات والآخر واجبا بالغير كالواجب ومعلوله الاول فلا يلزم
 من مكان احدهما فى مرتبة امكان الآخر فيها فان قلت كيف جاز ان
 يتخالف المتلازمان فى الوجود مع ان لواجب بالغير يجوز ارتفاعه
 دون الواجب بالذات فيلزم امكان الانفكاك بينهما فانت امكان
 ارتفاع احدهما نظرا الى ذاته لا يقتضى جواز انفكاكه عن الآخر
 وانما يقتضى احسان ارتفاعه نظرا الى الآخر (فظهر ان المؤثر فى
 الافلاك عمود متحركة) وفيل لم لا يجوز ان يكون المؤثر فى الفلك نفسا
 او اجزا او اجزاء عن الاول بان المؤثر لو كان نفسا لكان تأثيرها فيه

بواسطة الجسم الذي هو آلة لها في صدور افعالها عنها واذا كان
 كذلك لزم تقدم ذلك الجسم بالطبع على الفلك فهو اما ان يكون
 حاويا بالنسبة اليه او محويا وقد تبين بطلانهما بما ذكرنا وعن الثاني
 بان العرض اضعف من الجوهر والاضعف يمتنع ان يكون علة للاقوى
 وبانه لو كان مؤثرا في الفلك لاحتاج ذلك العرض في تأثيره الى المحل
 فمحله ان كان فلكا او نفسا لزم منه ما لزم من كون المؤثر فلكا او نفسا
 وان كان عقلا لزم منه انط لاقتدار كل واحد من الافلاك الى عرض
 قائم بعقل على حدة لا متاع قيام الاعراض المتعددة في الحقيقة بعقل
 واحد لاستلزام تركيب العقل في تعدد العقول بحسب تعدد الافلاك
 وهو المط تامل (هداية) لما كان مظنته ان يعارض الدليل القاطن
 على ان الحاوي لا يكون علة للمحوى بان يقال الحاوي للكل مثلا اي الفلك
 الاعلى وسبب المحوى اي العقل الثاني معا لكونهما معا على علة واحدة
 وهو العقل الاول كما سيأتي والعقل الثاني متقدم بالعلية على المحوى
 فيلزم تقدم الحاوي على المحوى بالعلية لان ما مع المتقدم متقدم
 اجاب بان وجود (الحاوي بسبب المحوى وهو العقل الثاني
 مع ان السبب متقدم على المحوى ولكن الحاوي ليس بمتقدم
 على المحوى لان السبب متقدم بالعلية وما مع المتقدم بالعلية لا يجب
 ان يكون متقدما بالعلية) بل يجب ان لا يكون متقدما بالعلية والا لزم
 اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد بالشخص فكان
 محتاجا الى كل منهما بالعلية ومستغنيا عن كل منهما بالنظر
 الى الآخر هـ (هداية) لما سبق الى بعض الاوهام ان الخلاء يمكن
 لان كلا من الحاوي والمحوى يمكن لذاته فجاز عدمهما فهو مستلزم
 لامكان الخلاء اجاب (بان الحاوي والمحوى كل واحد منهما يمكن لذاته
 ولكن ذلك لا يقتضي الخلاء لان الخلاء لا يلزم من ذلك) اذ الجرم الذي
 في جوفيهما يكون هو المحدد للجهات على تقدير انتفاءهما فحال ما وراء
 ذلك الجرم على تقدير انتفاءهما كحال ما وراء محدد الجهات وكما ان
 ما وراء المحدد ليس بخلاء ولا ملاء اذ لا مكان هناك فكذا حال ما وراء

الجرم المذكور على ذلك التقدير فلا يلزم من انشقاقها الخلاء (وإنما
 يلزم الخلاء من اجتماع وجود الحاوى وعدم المحوى وذلك غير ممكن)
 لان الحاوى وسبب المحوى متلازمان (فصل فى ازالة العقول
 وابديتها) الازلى ما وجد فى الازل وهو الزمان الغير المنتهى
 من جانب الماضى والابدى ما وجد فى الابد وهو الزمان الغير المنتهى
 من جانب المستقبل (اما كونها ازلية فلو جوه احدها) وهو
 المذكور ههنا (ان واجب الوجود مستجمع بجملة ما لا بد منه فى تأثيره
 فى معلوله والا لكان له حالة منتظرة ههنا) فيه ايهام للتكثير فى علة
 العقل الاول والمناسب ان يقال ان الواجب بانقراده علة قامة لمعلوله
 الاول اذ لو افتقر الى غيره فان كان مقارنا له كان صفة زائدة على ذاته
 وهو خلاف مذهبهم وان كان منفصلا عنه كان ممكنا معلولا له سابقا
 على ما فرضناه معلولا اولاهه (والعقول ايضا مستلزمة لجملة
 ما لا بد منه فى تأثير بعضها فى بعض لان كل ما يمكن لها فهو حاصل
 لها بالفعل والا لكان الشئ منها حادثا وكل حادث مسبوق بمادة
 كما هو فيكون ههنا) اى العقول بمقارنتها الحادث المادى (مادية ههنا
 ويلزم من هذا الدليل ازليتها لان المعلول يجب وجوده عند وجود
 عاته التسامية) ويمكن ان يستدل بان العقل لو كان حادثا زمانيا لكان
 ماديا لان كل حادث زمانى مسبوق بمادة ههنا (واما كونها ابدية
 فلانه لو انعدم شئ منها لانعدم امر من امور المعبرة فى وجودها
 فيكون البارى تعالى او شئ من العقول قابلا للتغير والحوادث) لان
 الامور المعبرة فى وجود كل منها المغايرة لذات العلة احوال لذات العلة
 مقارنتها لها ههنا (فصل فى كيفية توسط العقول بين البارى تعالى
 وبين العالم الجسمانى قد ثبت ان واجب الوجود واحد ومعلوله الاول
 هو العقل المحض والا فلانك معلولات للعقول لكن الافلاك فيها كثرة
 فيكون مباديها كثرة لما بينا ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والعقل
 الذى يصدر عنه الفلك الاعظم فيه كثرة ولكن لا باعتبار صدور
 عن الواجب الوجود) اذ لو كان الكثرة فيه من حيث انه صادر عن

الواجب الوجود لازم صدور الكثرة عن الواجب (بل باعتبار أنه)
 ماهية ممكنة الوجود لذاتها وواجبة الوجود لذاتها فلزم وجوب
 الوجود بالغير وامكان الوجود لذاته فيكون باحد هذين الاعتبارين
 مبدأ للعقل الثاني وباعتبار الآخر مبدأ للعقل الاعظم والمعامل
 الى شرف يجب ان يكون تابعا للجهة التي هي اشرف في العقل
 فيكون بما هو موجود واجب الوجود بالغير مبدأ للعقل الثاني وبما هو
 موجود ممكن الوجود لذاته مبدأ للعقل الاعظم) قال الامام في المخلص
 انهم منبطوا ففسارة اعتبروا في العقل الاول جهتين وجوده وجعلوه
 علة للعقل الثاني وامكانه وجعلوه علة للعقل ومنهم من اعتبر بذاتهما
 تعقله بوجوده وامكانه علة لعقل وفلك وتارة اعتبروا فيه كثرة من ثلثة
 اوجه وجوده في نفسه ووجوبه بالغير وامكانه لذاته وقالوا يصدر عنه
 بكل اعتبار امر فباعتبار وجوده يصدر عنه عقل وباعتبار وجوده بالغير
 يصدر عنه نفس وباعتبار امكانه يصدر عنه فلك وتارة من اربعة اوجه
 فزادوا عليه بذلك الغير وجعلوا امكانه علة لهيولى الفلك وعلمه علة
 لصورته واعترض ههنا بما سبق الاشارة اليه من ان مثل هذه الكثرة
 لو تكفي في ان يكون الواحد مصدرا للمعولات الكثيرة فذات الواجب
 تعالى يصح ان يحمل مبدأ للممكنات باعتبار ماله من كثرة السوابق
 والاضافات من غير ان يحمل بعض معاولاته واسطة في ذلك وبحكم
 بان الصادر الاول عنه ليس الا واحدا واجب بان السوابق والاضافات
 لا يثبت الابد ثبوت الغير فلو كان لها دخل في ثبوت الغير لزم الدور ورد
 بان ثبوتها لاشتوقف على ثبوت الغير بل تعقلها ينوقف على عقل
 الغير فلا دور والظن ان ساب الشئ عن شئ لا ينوقف على تحقق شئ
 من الطرفين واما الانسافة بين الشئين فلا يتصور تحققها الا بعد
 تحققهما ويمكن ان يبين كيف نكثر الجهات المقتضية لاكان صدور
 الكثرة عن الواحد على وجه لا يرد ذلك بان يقال اذا فرضنا مبدأ
 اول وليكن ا ومصدر عنه شئ وليكن ب فهي اولى مراتب معاولاتها
 ثم من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط ب شئ وليكن ج وعن ب

وحده شيء ولكن ، فيكون في ثمانية المراتب شيئان لا يتقدم لاحدهما
 على الآخر وان جاوزنا ان يصدر من ب بالنظر الى ا شيء آخر صار
 في ثمانية المراتب ثلثة اشياء ثم من الحائر ان يصدر عن ا بتوسط ج
 وحده شيء وبتوسط د وحده شيء ثاين وبتوسط ج د معا ثالث
 وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب د خامس وبتوسط ب ج د سادس
 وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د وحده ثاين وبتوسط ج د
 معا تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن
 ج د معا ثاني عشر ويكون هذه كلها في ثلثة المراتب ولو جاوزنا
 ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه شيء واعتبرنا الترتيب
 في المتوسطات التي تكون فوق واحدة صار ما في هذه المرتبة اضمافا
 مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاوز وجود كثرة لا يحصى
 عددها في مرتبة واحدة هذا ما ذكره المحققون في شرح الاشارات
 موافقا في اللويحات (وبهذا الطريق يصدر عن كل عقل عقل
 وفلك الى ان ينتهي الى العقل التاسع فيصدر عنه فلك القمر وعقل
 عاشر وهو المبدأ القياض والمدير لما تحت فلك القمر وهو العقل الفعال)
 لكثرة فعله وتأثيره في عالم العناصر ويسمى بلسان الشرع جبرائيل
 (فيصدر عنه الهيولى العنصرية والصورة الجسمية) والصورة
 النوعية (المختلفة بشرط استعداد الهيولى العنصرية وليس
 استعداد الهيولى لقبول الصورة من جهة العقل المفارق والا لا تغير)
 الاستعداد اذ الفعل ثابت لا تغير فيه (بل استعدادها بسبب الحركات
 السماوية) فان تلك الحركات تحدث اوضاعا سماوية مختلفة يختلف بها
 استعدادات هيولى العناصر فههنا حركة حادثة تستدعى وضعها
 حادثا تقتضى حدوث استعداد في الهيولى موجب لقيضان صورة
 حادثة من العقل الفعال على الهيولى (وكل حادث مسبوق بشرط
 سبق حادث آخر) المناسب ان يقال مسبوق بحادث (لان الحركات
 المحدثه بل سائر الحوادث) اما ان توجد دائما او بعد حدوث حادث
 آخر لاسبيل الى الاولى والا لزم دوام الحادثات (فحين الثاني) وهذه

الحوادث اما ان توجد على الاجتماع (في الوجود) او على التعاقب
 لا-ييل الى الاول والا لزم اجتماع امور لها ترتب في الوجود بلانهاية
 وهو مح قبل كل حركة حركة حادثة (هذا غير ظاهر مما ذكره
) وقبل كل حادث حادث لالي الاول وهو المطلق) وههنا بحث اذ الحصر
 المذكور انما يتم اذا اقيم الدليل على نفي حادث وهو اول الحوادث واذا
 بين ذلك فكل ما ذكره مستدرك والدليل على نفي ذلك ان العلة التامة
 للحدث لا يجوز ان يكون قديمة بجميع اجزائها والا لزم قدم الحوادث
 فالدالة التامة للحدث مشتملة لاحالة على جزء حادث وهذا الجزء الحدث
 من العلة التامة له ايضا علة تامة مشتمل على جزء حادث وهكذا الى غير
 النهاية قالوا الحركة الفلكية حالة مستمرة في ذاتها مستلزمة لتجددات
 انتقالية وضعية بلا بداية وهي الواسطة بين عالمي القدم والحدث
 ولولاها لم يتصور ارتباط احدهما بالآخر لان الحادث لا يكون عاتمه
 التامة بأسرها قديمة والقديم اذا كان علة تامة لشيء لا يخلف عنه
 معلوله فلا يرتقي الحادث في سلسلة عالمه الى القديم ولا يتزل قديم
 في سلسلة معلولاته الى حادث بل لابد هناك من امر ذي جهتين
 استمرار وعدم استمرار فمن حيث استمراره يستند الى قديم ومن حيث
 عدم استمراره المنجدد المتعاقب الى اول يصير سببا لفيضان الحوادث
 من القديم (فان قيل لم قلتم انه يستحيل ترتب امور غير متناهية) متجمعة
 في الوجود (قلنا لانا اذا اخذناها جلتين احدهما من مبدأ واحد
 معين الى غير النهاية والآخرى مما قبله بمرتبة واحدة وطبقنا الثانية)
 اى الناقصة (على الاولى) الزائدة (بأن يقال بل الجزء الاول من الجملة
 الثانية بالجزء الاول من الاولى والثاني بالثاني) وهم اجرا (فاما ان يتطابقا
 الى غير النهاية) بأن يكون بازاء كل واحد من الجملة الاولى
 واحدة من الجملة الثانية (او يقطع الثانية لا سبيل الى الاول
 والالكان الزائد مثل الناقص) في عدد الاحاد هف (فيلزم الانقطاع
 فيكون الجملة الثانية متناهية والاولى زائدة عليها بعدد متناه والزائد
 على المتناهي بعدد متناه يجب ان يكون متناهي) فيلزم تناهي الجلتين

في الجملة التي فرضناها غير متساويين فيها) وانما اعتبروا قيد الاجتماع في الوجود والترتيب لان الاحاد اذا لم يكن موجوده مما في الخارج كالحركات الفلكية لم يتم التطبيق لان وقوع آحاد احديهما بازاء الاخرى ليس في الوجود الخارجى اذ ليست مستجمعة بحسب الخارج في زمان اصلا وليس في الوجود الذهني ايضا لاستحالة وجودها مفصلة في الزمن دفعة ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع آحاد احدى الجملتين بازاء احاد الاخرى الا اذا كانت الاحاد موجودة معا اما في الخارج او في الزمن وكذا التطبيق لا يتم اذا كانت الاحاد موجودة معا لم يكن لها ترتيب بوجه ما كالنفوس الناطقة لا يتم التطبيق اذلا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني والثالث بازاء الثالث وهكذا لجواز ان يقع آحاد كثيرة من احديهما بازاء واحد من الاخرى اللهم الا اذا لاحظ العقل كل واحد من الاولى واعتبره بازاء كل واحد من الاخرى لكن العقل لا يقدر على استحضار مالا نهاية له مفصلا لا دفعة ولا في زمان متناه حتى يتصور هناك تطبيق ويظهر الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع الفهم والعقل واستوضح ما صورناه لك بشوهم التطبيق بين جملتين ممتدين على الاستواء وبين اعداد الحصى فانك في الاول اذا طبقت طرف احدهما الجملتين على طرف الآخر كان ذلك كافيا في وقوع كل جزء من احديهما بازاء جزء من اجزاء الثاني وايس الحال في اعداد الحصى كذلك بل لا بد لك في التطبيق من اعتبار تفاصيلها وقد يقال وقوع كل واحد من احاد الجملة الناقصة بازاء كل واحد من احاد الجملة التامة اذا كانت الجملتان موجودتين معا من الامور الممكنة وان لم يكن بين احادها ترتيب والعقل يفرض ذلك الممكن واقما حتى يظهر الخلف ولا يحتاج في ذلك الفرض الى ملاحظة آحادهما مفصلة بل يكفي في فرض وقوع ذلك الممكن ملاحظتهما اجمالا فبهان التطبيق يدل على ان الامور الغير المتساوية الموجودة معا محال مطلقا سواء كان بينهما ترتيب اولي (خاتمة في احوال النشأة الآخرة) للنفس الناطقة وفيها ستة

هدايات لازالة او هام المنكرين المابين فيه (هداية) النفس بعد خراب
 البدن اما ان تفسد او تعاق بدن آخر (على سبيل التناسخ او تبقى
 موجودة) بلا تعاق له (لا سبيل الى الاول اذ النفس لا تقبل الفساد
 والا لكان فيها شيء) بمنزلة المادة يقبل الفساد (وشيء) بمنزلة
 الصورة (يفسد بالفعل لان الفاسد بالفعل غير قابل له) اى للفساد
 فان الفاسد لا يبقى مع الفساد والقابل للفساد يجب ان يكون باقيا معه
 لوجوب بقاء القابل مع المقبول وفيه بحث اذ ليس معنى قبول الشيء
 لعدم والفساد ان ذلك الشيء يبقى متحققا ويحل فيه فساد على قياس
 قبول الجسم للاعراض الحالة فيه بل معناه ان ذلك الشيء ينعدم
 في الخارج وذا حصل ذلك الشيء في العقل وتصور العقل معه عدم
 الخارجى كان عدم قائما به في العقل على معنى انه متصف به في حد
 نفسه في العقل لاني الخارج اذ ليس في الخارج شيء وقبول عدم قائم
 بذلك الشيء (فيكون مركبة هف) قيل انما يازم تركيبها لو كان محل
 امكان الفساد داخلا فيها وهو محجوز ان يكون امرا خارجا عنها
 مباين لها وهو البدن فان البدن كما جاز ان يكون محلا لا مكان
 وجودها وحدوثها كما مر جاز ايضا ان يكون محلا لا مكان عدمها
 وفسادها وقد يجاب بان النفس الناطقة وان كانت مجردة في ذاتها
 لكنها متعلقة بالبدن مدبرة له ومصرفة فيه لصير الالهة في تحصيل
 كالاتها الذاتية فهذا الارتباط الذي بينهما هو جهة مقارنة النفس
 للبدن فمن هذه الجهة جاز ان يكون البدن محلا لا مكان وبيد النفس
 وحدوثها على معنى انه يكون مستعدا لوجودها ومجانسة به فيكون
 البدن محلا لاستعداد وجودها من حيث انها مدبرة له لا من حيث
 انها مباينة اياه بل هو محل لانه استعداد تماثلها به وتفسدها فيه فلما
 توقف تعلقها به على وجودها في نفسها فان هذا الاستعداد منسوب
 اولا وبالذات الى تعلقها اعني وجودها من حيث انها متعاضد به وثانيا
 وبالعرض الى وجودها في نفسها فهذا الاستعداد مستجاب للقبضان
 الوجود عاينها متعلقة به ولا حاجة في ذلك الى استعداد منسوب

أولا وبالذات الى وجودها في نفسها لئتمتع قيامه بالبدن لانها
 من حيث وجودها في نفسها مباينة له والشيء لا يكون مستعدا لما هو
 مباين له بالبداية ومن هذه الجهة ايضا جاز ان يكون البدن محلا
 لامكان فساد النفس على معنى انه يكون مستعدا لعدم النفس من حيث
 انها مدبرة فيكون البدن محلا لاستعداد عدمها من حيث انها مقارئة له
 لامن حيث انها مباينة اياه بل هو محل استعداد انقطاع تديرها عنه لكن
 لما لم يكن توقف انقطاع تديرها على عدمها في نفسها لم يكن
 هذا الاستعداد منسوبا الى عدمها في نفسها لا بالذات ولا بالعرض
 فلا يكفي هذا الاستعداد لعدمها في نفسها اصلا بل لا بد له من استعداد
 آخر وقد تبين امتناع قيامه بالبدن فظهر ان البدن لا يجوز ان يكون
 محلا لامكان فساد النفس مع انه محل لامكان وجودها (ولا سبيل
 الى الثاني لان النفوس حادثة مع حدوث الابدان على ما صر فيكون التناسخ
 محالا لان البدن الصالح للنفس كاف في فيضان النفس من مبدائها
 فكل بدن يصلح ان يتعلق به نفس آخر فلو تعلق به نفس اخرى
 على سبيل التناسخ تعلق بالبدن الواحد نفسان مدبرتان له) قيل عاينه
 انحصار شرط فيضان النفس عن مبدائها في حدوث استعداد البدن
 ثم لجواز ان يكون مشروطا ايضا بان لا يصادق استعداد البدن
 لعاين النفس به نفسا موجودة قد بطل بدنهما في حالة كمال ذلك
 الاستعداد فلا فيضان في نفس اخرى من المبدأ لانتفاء شرط الفيضان
 (وهو خ بالبداية اولا يشعر كل واحد من ذاته الانفسا واحدة فظهر
 القول ببقاء النفس بعد الموت بالاتفاق) وههنا بحث لان ما ذكره
 لبطلان التناسخ موقوف على حدوث النفس وبيانها على ما ذكره فيما
 قبل موقوف على بطلان التناسخ كما اشرنا اليه فيلزم الدور وقد يستدل
 على بطلان التناسخ بوجهين آخرين لا يتوقفان على حدوث النفس
 احدهما ان النفس المتعلقة بهذا البدن لو كانت متعلقة قبله ببدن
 آخر لزم ان تذكر شيئا من احوال ذلك البدل لان محل العلم والتذكر
 هو جوهر النفس الباقي كما كان واللازم بطل قطعا واعتراض بان التذكر

انما يلزم ان لو لم يكن التعلق بذلك البدن شرطا والاستغراق في تدبير
البدن الآخر مانعا وطول العهد منسيا وثانيهما انها لو تعلقت
بعد مفارقتها عن هذا البدن ببدن آخر لزم ان لا يزيد عدد الابدان
الهالككة على عدد الابدان الحادثة قطعاً والتالى بط بالمساعدة
فانه قد يحدث وباه عام فيهلاك ابدان كثيرة لا يحدث مثلها الا في اعصار
طويلة بيان الملازمة انه لو هلك بدنان وحدث واحد مثلاً فاما ان يتعاق
بالبدن الحادث احدى نفس الهالكين فقط فيلزم تعطل النفس
الاخرى او كلناهما فيجتمع على بدن واحد نفسان او لم يكن هناك
الانفس واحدة كانت متعلقة بكل البدنين الهالكين فيلزم تعلق
النفس الواحدة بأكثر من بدن واحد والتوالى ظاهر البطالان واعتراض
عليه بانه انما يلزم ما ذكر لو كان التعاق ببدن آخر لازماً للبقاء وعلى الفور
واما اذا كان جائزاً او لازماً ولو بعد حين فلا لجواز ان لا ينتقل نفوس
الهالكين الكثيرين او ينتقل بعد حدوث الابدان الكثيرة وما ذكره
من التعطل مع انه لا حاجة على بطالانه فليس يلزم لان الابتهاج
بالكمالات او التألم بالجهالات شغل (هداية الالة ادراك الملايم
من حيث انه ملايم) فائدة الحثية ان الشئ قد يلايم من وجه دون
وجه كالدواء المر اذا علم ان فيه نجاة من الهلاك فانه ملايم من حيث
اشتماله على النجاة وغير ملايم بل منافر من حيث اشتماله على ما ينزه
الطبيعة عنه فادراكه من حيث انه ملايم يكون لذة دون ادراكه
من حيث انه منافر فانه الم (كالحلو عند الذوق والور عند البصر
والملايم للنفس الناطقة انما هو ادراك المعقولات بانه يتمكن من تصور
قدر ما يمكن ان يتبين من ادراك الحق الاول) فان تعقله على ما هو
عليه غير ممكن لغيره (وهو انه واجب الوجود لذاته كامل بالفعل
من جميع جهاته برى عن النقايس منبع لفيضان الخير على الاوجه
الاصوب ثم ادراك ما يترتب بعده من العقول المجردة والنفوس الفاكية
والاجرام) الجرم الجسم الا انه كثر استعماله في (السماوية والكائنات
العنصرية حتى يصير النفس بحيث يرسم فيها صور جميع الموجودات

على لترتيب الذي هو لها) في نفس الامر فيكون طالما عقليا مضاهيا
للعالم الموجود كله وللنفس الناطقة كمال آخر وهو ان تستعمل العدالة
اي الوسط بين طرفي الافراط والتفريط وهي العفة والشجاعة والحكمة
التي هي اصول الاخلاق الفاضلة فالعفة منسوبة الى القوة الشهوانية
والشجاعة الى القوة الغضبية والحكمة الى القوة العقلية فاذا حصلت
لها هذه الكمالات العقلية والعلمية وادركتها من حيث انها كالات
ومؤثرة عندها النذات به لاحالة (وهذا الادراك حاصل لها بعد الموت
ايضا فيكون اللذة حاصلة لها بعد الموت وانما قلنا ان هذا الادراك حاصل
بعد الموت لان النفس لا تحتاج في تعقلاهما الى الالة الجسمية
فيكون تعقلاتها حاصلة بعد الموت) بل ينبغي ان يزداد تلك التعقلات
قوة وكالا بفارقة النفس عن البدن لتخلصها عن الكدورات المادية
التي كانت تصدها عن ظهور خواصها فيكون اللذة العقلية حاصلة
بعد الموت وهي اشرف واكمل من اللذة الحيوانية فان مدركات العقل
اشرف من مدركات الحس والادراكات العقلية اقوى من الادراكات
الحسية اما الاول فلان مدركات الحس ليست الاكيفية مخصوصة
كالا لوان والطعوم والروائح والحرارة والبرودة وامثالها ومدركات
العقول فهي ذات الباري تعالى وصفاته والجواهر العقلية القطبية
والاجرام السماوية وغيرها ومن البين ان لا نسبة لاحدهما في الشرف
الى الآخر واما الثاني فلو جهن احدهما ان ادراك العقل واصل
الى كنهه الشيء حتى يميز بين ماهية الشيء واجزاها واعراضها ثم يميز
الجنس والفصل وجنس الجنس وفصل الجنس وفصل الفصل بالغة
ما بلغت ويميز بين الخارج اللازم والفارق وبين اللازم بوسط او بغير
وسط واما الادراك الحسي فلا يصل الا الى ظاهر المحسوسات فيكون
الادراك العقلي اقوى وثانيهما ان الادراك العقلية غير متناهية
خلاف الادراك الحسية وعدم (حصولها) اي اللذة الكاملة
بالتعقلات (حالة تعاقب النفس بالبدن انما يكون لقيام المانع وهو
التعقلات البدنية والعلايق الجسمانية) ومن الشهوات والاخلاق

الذميمة كما ان المرائى الذي يلبس من الالهة لا يلبس بالحو
بل يكرهه (هداية الامم اذ ان المائر من سوت هو داهي واما
لأنفس الذات لثة اعما هو الهية المضادة للاله) من القول المرب
والخلق المذموم (فالنفس اذا فارقت البدن وتمكنت منها الهيات
المضادة للكمال ادركت المائر من حيث هو ذاته فعبث لها الالم
العقل) وانما تتألم قبل المفارقة لانها لما كانت مشغلة بالبدن وسات
منتمسة في العلايق البدنية ولم يكن تفلاتها صافية عن الشوائب العادية
والظنون والاهام الكاذبة يتنبه لنقصانها وفوت كالاتها بل ربما
يختلف اضداد الكمالات كالا وفرنت بعقائدها الباطلة واشتات
الوصول الى معتقاتها واذا فارقت صافت تعقالاتها وشمرت
بفوت كالاتها وامتناع نيلها وحصول فيضها شعورا لا يبق
فيه التباس (هداية النفس الكاملة بتصورات حقايق الاشياء
وبالاعتقادات البرهانية) اى الجازمة المطابقة الثابتة (اذا حصل
لها التزه عن العلايق الجسمانية) والهيات الردية (انصلت) بعد
مفارقة البدن (بالعالم القدس في حضرت جلال رب العالمين في مقعد
صدق) الاضافة الى الصدق لتحقيقه او للتنبيه على ان النفس تاله
بصدق القول والنية (عند ميك مقتدر) قال تعالى * الذين آمنوا
ولم يابسوا ايمانهم بظلم اولئك لهم الامن وهم مهتدون *
(فان لم يحصل لها التزه عن العلايق الجسمانية بل يبق فيها الهيات
الردية البدنية) المادة وهيلها الى الشهوات (يصير بسبب تلك
الهيات والميل تنجوبة عن الاتصال بالسعادة وتبقى مشاكلة)
الى مشهياتها التي اقلت بها اشتياق العاشق المعجور الذي لم يبق له
رجاء الوصول (فاذى بها اذا اعتليا لكن ليس هذا الامر لازما
بل الامر عارض غير لازم فزول الالم الذي كان لاجله) قال صاحب
الاربعينات اهل المراكب هو الذي لا يرحى فيه الخدمة بل يسأبد
وما كان بسبب عوارض من الالم ولا بدوم دامن عابد بان الغفوس
ذوات العفاية الباطلة الجازمة فانها تقى اذا فارت الايدان جازما

ان نزول عنها ذلك الجزم ^{فليجزم} زوال العقائد الباطلة ايضا عنها
 ح فيصير من اهل السعادة وان لم يجز فلا يكون لها شعور لنقصانها
 كما لم يكن قبل الموت فلا يكون مشتاقة منعذبة واجيب بان النفوس
 الكاملة تجل صور المعقولات فيها على ما هي عليه وانما تلند
 بمشاهدة ما اكتسبه ووجدان ما ادركته على الوجه الذي
 ادركته فكانها كانت ذوات ادراك فقط فصارت مع ذلك بعد الموت
 ذوات نيل وتم بذلك التساذاها واما التي تمثلت اضدادها الكمال
 فيها واعتقدت انها كمال ورجت الوصول الى ما ادركته فانها
 لا محالة تفقد بعد الموت مارجته فتخيب وتصور معذبة لفقدان مارجت
 الوصول اليه لا بزوال الجزم عنها (هداية النفوس الناطقة
 الساذجة اذا ظهر لها ان من شالها ادراك الحقائق بكسب
 المجهول) متعلق بقوله ظهر (من المعلوم لزم لها من هذا الكسب
 شوق الى الكمال) لكن ذلك الشوق كان فيها لا يظهر ظهورا معتدبه
 مادامت متعلقة بالبدن لان العلايق البدنية يمنعها عن ذلك الشوق
 (فاذا فارقت) وظهر شوقها ظهورا تاما (وليس معها سبب الكمال
 وآتة) اى البدن وقواه (يعرض لها الالم العظيم) بملاحظة
 تكاملها عن اكتساب الكمال مدة تعلقها بالبدن واشتغالها بتحصيل
 ما كانت صادقة لها عن الاكساب من اللذة الحسية والوهمية
 (وهو الم النار الروحانية الموقدة التي تطلع) اى تعلق (على الافئدة)
 اى اوساط القلوب (هداية النفوس الناطقة التي لم تكتسب العلم
 والشرف ولا اشتاق اليه ايضا فاذا فارقت البدن وكانت خالصة عن
 الهيات الرديئة حصل لها النجاة من المذاب البدنية والخلاص
 من الالم) لسلاستها عن المي الشوق والهيئة المضادة (فكانت
 البلاءة ادنى) اى اقرب الى الخلاص (من فطانة بتراء) اى الناقصة
 توجب مجرد الشوق قال عابه الملام اكثر اهل الجنة البلاءة (واما
 اذا لم يكن حالها عن الهيات البدنية فاشتاق الى مضيئات تلك
 الهيات فبئس ما يفقد ان البدن الذى تارة به ممكنه من تحصيل

المقتضيات (ويبقى في كدورات الهول، مفيدة بسلاسل العلايق
فتكون في غصة وعذاب اليم) لكنه غير دائم هذا هو المشهور
بين الجمهور وقال اهل التناسخ انما يبقى مجردة عن الابدان النفوس
الكاملة التي خرجت قوة الى الفعل ولم يبق شيء من الكمالات
الممكنة لها بالقوة فصارت طاهرة عن جميع العلايق الجسمانية و
تحصلت الى عالم القدس واما النفوس الناقصة التي تبقى شيء من
كمالاتها بالقوة فانها تردد في الابدان الانسانية وتثقل من بدن الى بدن
آخر حتى تبلغ النهاية فيما هو كمالها من علومها واخلاقيها فتح تبقى
مجردة مطهرة عن التعلق بالابدان ويسمى هذا الانتقال نسخا وقيل
ربما تنزلت من بدن الانسان الى بدن الحيوان يناسب في الاوصاف
كبدن الاسد للشجاع والارنب للخبان ويسمى نسخا وقيل ربما
نزلت الى الاجسام النباتية ويسمى رسخا وقيل الى الجمادية فالمعادن
والبسائط ويسمى نسخا وقد يقال هو يتعلق ببعض الاجرام السماوية
للاستكمال (ومن اراد الاستقصاء في الحكمة والوقوف على مذهب
الحكماء فليرجع الى كتابنا المسمى بزبدة الاسرار) وظني ان الواجب على
طالب الحق مطالعة كتب الشيخين ابي علي وشهاب الدين الملقول
قدس سره وفوق طورهما طور عز قدره كالكبريت الاحمر
وتوفيق الوصول اليه من الله الاكبر والله اعلم
واقدر

قد كمل بهداية ربنا الحكيم الوهاب طبع هذا الكتابات المسمى بالقاضي مير
في ظل حضرة السلطان الاعظم الخاقان الماعظم السلطان ابن السلطان
السلطان (الغازي عبد الجيد خان) خلد الله خلافة الى آخر الدوران
في مطبعة الحاج حسين افندي في اواخر ذي الحجة الثماني
سنة ثلث عشر وثلاث مائة والف